المملكة العربية السعودية
وزارة التعليم العالي
جامعة أم القرى
كلية الدعوة وأصول الدين
فرع العقيدة

قام الطالب بتصويب الملاحظات المطلوبة
اللجنة

د/ بركات عبدالفتاح دويدار — د/ طلعت غنام — د/ مصطفى حلمي

١٤٠٦/٨/١٢

كتاب رد الفصوص المسمى
مرتبة الوجود ومنزلة الشهود

للإمام الفقيه المحدث الملا علي بن سلطان محمد القاري المتوفى سنة ١٠١٤هـ

دراسة وتحقيق
عبدالله علي الملا

إشراف فضيلة الدكتور
بركات عبدالفتاح دويدار

الجزء الأول

١٤٠٩هـ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

شكـــر وتـقـديــر

شكر وتقدير

أتقدم بالشكر الجزيل والعرفان الجميل لفضيلة الأستاذ الدكتور بركات عبد الفتاح دويدار ، المشرف على هذه الرسالة والذى بذل لى الكثير من وقته وجهده ، وغمرنى بتوجيهاته النافعة وأفادنى بملاحظاته القيمة ، والذى مافتئ يشد من عزمى وهمتى بسماحته وبره ولطفه ، فجزاه الله عنى وعن طلبة العلم خير الجزاء .

كما أتوجه بالشكر الى كل من مد الى يد العون والمساعدة ، وأخص منهم الاخ الكريم الدكتور الفاضل موفق بن عبد الله بن عبد القادر ، والاخ العزيز عبد الله عبد الكريم محمد .

كما أتوجه بالشكر العظيم الى والدى الكريمين ، رعاهما الله تعالى وحفظهما وأجزل مثوبتهما ، وأهل بيتى مانهم الله وحفظهم .

عبد الله على الملا

المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله البر الودود ، ذى الفضل والانعام والجود ، بـرى البرايـا وفطر الوجـود ، وفتق الكون ولاشهود ، احمده ابلغ حمد واكمله ، وازكاه واشمله ، واشهد ان لااله الا الله وحده لاشريك لـه ، شـهادة ادخرهـا ليوم الدين ، واشهد ان سيدنا محمدا عبده ورسوله ، المصطفى الامين ، صلى الله عليه وعلى آله وصحبه أجمعين .

وبعـــد :

فان الله تعالى ختم الدين بالشريعة المنزلة على خاتم النبيين والمرسلين ، سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم ، فلادين بعد دينه كما لانبى بعده . وقد كتب الحق ، جل وعلا ، لهـذا الدين الكمال لقوله تعالى : {اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتى ورضيت لكم الاسلام دينا}

سورة المائدة : (٣)

والحفظ والبقاء ، لقوله تعالى : {انانحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون} سورة الحجر : (٩)

فهـو الدين الكامل التام ، المحفوظ من كل دخيل وغريب المـنزه عـن كـل تبديل وتحريف ، والمقدس عن كل زيـادة ونقصان .

قـد تكفـل الحـق جل وعـلا ، بحـفظ هذا الدين من جميع جوانبـه ، عقيدة وشريعة ، علما وعملا ، بان هيا له الرجال المخلصين ، الـذين عنوا به ، حفظا ودراسة وتدريسا على مر العصور ، عنايـة يعجز اللسان عن نعته ووصفه ، والبنان عن خطه ورقمـه ، والجنـان عن تصوره ولحظه ، عنـاية خصها الله بهـذا الـدين دون سواه ، ليكون حجة الله على خلقه ، عنـاية ادهشـوا بهـا اهـل الارض جميعا ، وكان من نتاج هذه العناية البالغة هـذا الـتراث العلمى الهائل الذى خلفوه لنا ، فى شتى الفنـون النقليـة والعقليـة . ومن جوانب هذا الدين ، الـذى عنى به العلماء قديما وحديثا ، والذى هو أساس الدين وعمـوده ، العقيـدة فـى الله وصفاته ، المسمى باصول الدين ، فقـد تكفـل الحـق ، جـل وعلا بحفظ هذا الجانب من الدين على الأمة ، اذ هو الاساس الذى ترتكز عليه قوائم بنيان الشرع .

والعقيـدة الاسلامية عقيـدة فطريـة متكاملـة ، سـهلة وميسـورة ، لاغمـوض فيهـا ولاغبش ، عقيـدة نطقـت بـذات الله

وصفاته وصلته بالخلق ، بالحق والعدل ، الذى تتفق والفطر السليمة والعقول الرشيدة ، وقد دلت الآيات البينات والسنن الواضحات على هذه العقيدة دلالة ظاهرة مبينة .

وعلى الرغم من تكامل هذه العقيدة ووضوحها ويسرها ، وايفائها لدواعى الدين فى النفس البشرية ، الا أن هناك من ركب الأهواء وامتطى البدع والمنكرات ، فلجأ الى فلسفة الدين بالترهات والفلسفات ، فى حديثه عن الذات والصفات ، وصلة الحق جل وعلا بالمخلوقات ، فوقع فى الضلالة وأركس فى الغواية ، فضل وأضل من بعده .

ومن هؤلاء الذين حادوا عن جادة الصواب واشتغلوا بالتصوف والفلسفة بل وفلسفوا التصوف ، الشيخ محمد بن على المعروف بمحيى الدين بن عربى ، والمسمى عند كثير من الصوفية بالشيخ الأكبر والكبريت الأحمر ، وقد ألف ابن عربى مؤلفات عديدة فى فن التصوف ، ملأ كثيرا منها بفلسفته الوجودية ، التى تخالف صريح نصوص الكتاب والسنة ، وماعليه معتقد أهل السنة ، بل ماعليه عامة المسلمين بشتى فرقهم وطوائفهم . ومن أهم كتبه – بل ربما كان أهمها وأعظمها تأثيرا فى أوساط الصوفية – كتاب "فصوص الحكم" ، الذى حوى زبدة وخلاصة فكر ابن عربى الوجودى . وهو كتاب مزج فيه مؤلفه بين فلسفته الوجودية وبين نصوص الشرع المطهر ، ولوى تلك النصوص بما تتفق وروح فكره وفلسفته ، فوقع كتابا مليئا بالكفر والضلال والفساد ، كتابا يعجز الذم عن وصفه ، يكتنفه الباطل من بين يديه ومن خلفه . لذا فقد انبرى للرد على مسائل وأفكار هذا الكتاب جمع من العلماء الأفذاذ الذين حركتهم الغيرة لدين الله وحرماته ، فهدموا بنيانه وقوضوا أساسه ، منهم تقى الدين ابن تيمية الحنبلى ، وهو أول من

فضحه وكشف عن حقيقة مذهبه ، وعلاء الدين البخارى الحنفى ، وبرهان الدين البقاعى الشافعى ، وابراهيم الحلبى الحنفى ، وغيرهم من العلماء الأجلاء .

ومن هؤلاء الذين حركتهم سواعد الغيرة ، دفاعا عن دين الله تعالى ، العلامة الفقيه المحدث الملا على بن سلطان محمد القارى ، الهروى ، الحنفى ، رحمه الله تعالى ، والذى رد على بعض افتراءات ابن عربى فى كتابه "فصوص الحكم" ، فى مؤلف سماه "مرتبة الوجود ومنزلة الشهود" . الذى توجهت عنايتى الى دراسته وتحقيقه موضوعا لرسالة الماجستير .

ونظرا لما فى كتاب فصوص الحكم من المنكرات الصريحة والكفريات الواضحة ، ونظرا لتعويل كثير من الصوفية عليه ، ونظرا لغموض عباراته ، وخفاء فلسفته وأصوله التى بنى عليها الكتاب ، ونظرا لثبوت بعض النصوص عن مؤلفه من كتبه الأخرى يوافق فيها عقيدة أهل السنة والجماعة ، توهم تناقض فكره ، أو براءته من فساد الفكر عند من غلب هذه النصوص ، توجهت عنايتى الى دراسة هذا الكتاب وتحقيقه ، لأنفذ من خلاله الى دراسة فكر ابن عربى وفلسفته الوجودية ، وابراز بعض من جوانب فكره وتحقيق القول فى حقيقة مذهبه وعقيدته فى الله وصفاته .

وقد قسمت البحث الى قسمين : أولهما للدراسة ، والآخر للنص المحقق ، أما الدراسة فكانت فى أربعة أبواب :

<u>الباب الأول</u> : عصر على القارى وحياته ، وفيه فصلان :

الفصل الأول : عصر على القارى ، وفيه مقدمة وأربعة مباحث :

(٥) ختم الولاية

(٦) انقلاب العذاب عذوبة

الفصل الثاني : موقف العلماء من ابن عربي وآرائه .

<u>الباب الرابع</u> : التعريف بكتاب فصوص الحكم ورد المصنف عليه ، وفيه فصلان :

الفصل الأول : التعريف بكتاب فصوص الحكم وشروحه والردود عليه ، وفيه مبحثان :

المبحث الأول : التعريف بـ "فصوص الحكم" والداعي الى تاليفه وأسلوب مؤلفه واهم مسائله

المبحث الثاني : أهميته عند الصوفية وبيان شروحه ومختصراته والردود عليه .

الفصل الثاني : دراسة كتاب رد الفصوص ، المسمى بـ "مرتبة الوجود ومنزلة الشهود" ، وفيه تمهيد واربعة مباحث :

التمهيد : في موقف على القاري من ابن عربي .

المبحث الأول : الباعث الى تاليف الكتاب والمعنى بالرد .

المبحث الثاني : عرض محتوى الكتاب .

المبحث الثالث : منهج المؤلف في كتابه .

المبحث الرابع : عملي في التحقيق .

<u>القسم الثاني : النص المحقق</u> .

وقد كان منهجي في التحقق مايلي :

(١) لما لم اقف على نسخة خطية للكتاب بخط المؤلف أو بخط أحد تلامذته ، كي أجعلها اصلا ، لجأت الى طريقة التلفيق بين النسخ المعتمدة ، فاثبت النص مقوما ومصححا ومضبوطا ، باختيار النص الصواب والاصوب من بين

تلك النسخ ، والاشارة الى الفروق في النسخ في الهامش .

وقد أهملت الاشارة الى الفروق في رسم الخط الواقعة في بعض النسخ ، كرسم لفظ "مشكاة" و"صلاة" و"ثلاثة" وغيرها من الالفاظ ، هكذا "مشكوة" ، "صلوة" ، "ثلثة" . كما أهملت ايضا الاشارة الى الفروق في عبارات تسبيح الله والصلاة على النبي ، والترضي على الصحب . وماعدا ذلك فقد نبهت اليه .

(٢) عزوت الآيات القرآنية الى سورها ، مصحوبة بذكر أرقامها . وكذا خرجت الأحاديث والآثار ، مصحوبة ببيان درجتها من الصحة والضعف وغير ذلك .

(٣) عزوت الابيات الشعرية والأمثال الادبية الى مصادرها .

(٤) عزوت أقوال العلماء الى مصادرها ، قدر ماتيسر لي ، سواء المطبوعة أو المخطوطة .

(٥) ترجمت لكل علم ورد ذكره في الكتاب ، خلا مشاهير الصحابة .

(٦) عرفت بالفرق الواردة ذكرها في الكتاب .

(٧) علقت على المباحث الكلامية والعقائدية وغيرها من المباحث المهمة ، مفصلا فيها ، غالبا ، آراء العلماء .

(٨) شرحت المصطلحات الصوفية الوارد ذكرها في الكتاب .

(٩) شرحت المفردات اللغوية المبهمة والغريبة .

(١٠) لما كان المصنف كثير النقل عن شرح العقيدة الطحاوية دون أن ينبه الى ذلك ، لذا فقد اشرت الى هذا النقل بأن حصرت عبارات شرح الطحاوية بين قوسين ونبهت على موضعه من الشرح ، وذلك حتى يتميز كلام المصنف عن كلام الشارح .

هـذا وأسأل الله تعالى أن يثيبني على عملي هذا ، وأن يجعلـه خالصا لوجهه الكريم ، وأن يطرح فيه البركة والقبول والحمد لله رب العالمين ، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم .

عبد الله على الملا

القسم الأول

الدراسة

الباب الأول

عمر على القارى وحياته

وفيه فصلان :

الفصل الأول : عمر على القارى

الفصل الثانى : حياة على القارى

الفصل الأول

عصر على القارى

وفيه مقدمة وأربعة مباحث :

الفصل الأول

عصر على القاري

مقدمة فى تاريخ ولادة الملا على القارى .

ولد الامام على القارى فى هراة من بلاد أفغانستان ، من غير ماشك ،لكن لم تشر المصادر التى بين أيدينا الى تاريخ ولادته ، حتى نبدأ منه فى استعراض أحوال عصره ، ولا أشارت المصادر ، أيضا ، الى تاريخ رحلته الى مكة ، واستقراره بها . حتى نبدأ منه ، أيضاءفى عرض أحوال ذلك العصر فى مكة المكرمة .

لكن الذى ترجح عندى ـ بعد الوقوف على نص مهم للامام على القارى ، سيأتى ذكره ـ انه ولد فى هراة فى حدود العقد الأول من القرن العاشر ، أى من سنة (٩٠١هـ) الى سنة (٩١٠هـ) تقريبا . ونشأ فى موطنه هراة مدة من الزمن ، أخذ عن بعض علمائها ، ثم ارتحل بعدها الى مكة . ولاشك فى أنه كان مستقرا فى مكة سنة (٩٣٥هـ) ، لأن أقدم شيوخه وفاة ، وهو الامام المسند ، شمس الدين الجناجى[1] ، توفى فى هذه السنة ، أما احتمال وجوده فى مكة قبل هذا التاريخ ، فمحتمل .

أما كلام المصنف المنوه به قبل قليل ، والذى استفدت منه ترجيح تاريخ ولادة المصنف ، فهو مانص عليه فى رسالة "شم العوارض" ، عند حديثه عن الفتنة التى جرت من قبل الصفويين الروافض ، فى هراة ، موطن على القارى ، فقد جاء فيها قوله :

".... أستاذى المرحوم فى علم القراءة ، مولانا معين الدين بن الحافظ زين الدين من أهل زيارتكا ، هو أول من

---

(١) ترجمته فى شيوخ المؤلف .

استشهد أيام الرافضة فى سبيل الله ، وذلك لما ظهر سلطانهم المسمى بشاه اسماعيل ، وفتح العراق ، ...... ، أرسل الى خراسان مكتوبا فيه اظهار غلبته ، ....، وكتب فى آخره سب بعض الصحابة من الاكابر والاعيان ، وكان الحافظ المذكور خطيبا فى جامع بلد هراة . فامر بقراءته فوق المنبر بالاملاء عند حضور العلماء ، والمشايخ والامراء ، ومن جملتهم العلامة الولى ، شيخ الاسلام الهروى ، سبط المحقق الربانى مولانا سعد الدين التفتازانى (١) . فلما وصل الخطيب الى محل السب ، انتقل عنه الى طريق الادب ، فتعصب الأرفاض بهذا السبب ، وقالوا : تركت المقصود الاعظم ، والمطلب الافخم ، فاعد الكلام ليكون على وجه التمام . وتوقف الخطيب فى ذلك المقام ، فاشار شيخ الاسلام اليه أن يقرأ ماهو المسطور ، لأن عند الاكراه لاجناح عليه ، فأبى عن السب ، وصمم على اختيار العزيمة على الرخصة الذميمة . فنزلوه وقتلوه وحرقوه . ثم لما جاء السلطان الى خراسان ، وطلب شيخ الاسلام ، وسائر اكابر الزمان ، وأمر الشيخ بالسب فى ذلك المكان ، امتنع عنه رضاء الرحمن . فاعترض عليه بانك امرت به الخطيب سابقا ، فكيف تخالف الأمر لاحقا . فقال : ذلك كما ترى فتوى ، وهذا كما ترى تقوى ، ورأيت ذلك الوقت كان أيام الفتنة التامة ، وهجوم الخلائق والعامة ، ورأيت اليوم أنى تحت السلطنة التى

---

(١) حفيد التفتازانى (... - ٩١٦هـ) .
هو أحمد بن يحيى بن محمد بن سعد الدين مسعود بن عمر التفتازانى ، الهروى ، سيف الدين ، شيخ الاسلام ، الحنفى ، كان وحيد زمانه ، وفريد عمره ، ولى قضاء هراة مدة ثلاثين سنة . ولما دخلها الشاه اسماعيل الصفوى ، كان الحفيد ممن جلسوا لاستقباله فى دار الامارة ، ولكن الشاه أمر بقتله مع جماعة من علماء هراة ، ولم يعرف له ذنب ، ونعت بالشهيد . له عدة كتب منها ، مجموعة سميت "الدر النضيد فى مجموعة الحفيد"، و"حاشية على شرح التلخيص" ، و"شرح تهذيب المنطق" ، وغيرها .
انظر ترجمته فى : روضات الجنات ٣٤٢/١ ، هدية العارفين ١٣٨/١ ، الاعلام ٢٧٠/١ .

يجب عليك فيه العدالة ، وسماع مايتعلق بهذه المقالة ، وتصحيح ما يكون العمل به أولى في هذه الحالة . فسأله عن كيفيته ، وتحقيق ماهيته وكميته . فقال : افعل احد هذين الشيئين من الامرين الحسنيين : أولهما انى أثبت لك مذهب أهل السنة والجماعة هو الحق ، وغيره هو الباطل ، وذلك بأني اظهر لك تصانيف آبائك وأجدادك من المشايخ الذين سلفوا في بلادك بخطوطهم ، وتعمل مافي سطورهم وفق مافي صدورهم ، وان كانوا الآن في قبورهم . وثانيهما : انك تنادى من علماء مذهبك ، وفضلاء مشربك فنتباحث في مجلسك ، فمن غلب في الحجة نقلا وعقلا ، فيتبع فرعا وأصلا . فشاور وزراءه وأمراءه وعلماءه وفضلاءه . فقالوا : هذا عالم كبير ، وفضله كثير ، لايغلبه أحد منا في الكلام . وآباؤك وأجدادك صنفوا في زمن المستتر ، وكان يجب عليهم التقية في هذه القضية . فتبعهم ، وصار من أهل الطغيان والكفران ، كفرعون ، حيث شاور هامان . فقتله شهيدا ، وجعله سعيدا ".

فهذا النص في غاية الأهمية ، اذ يدل على تاريخ وفاة أحد شيوخه . واذا علمنا أن تاريخ استيلاء الشاه اسماعيل بن حيدر الصفوى على هراة ، وتاريخ وفاة حفيد التفتازاني ، شيخ الاسلام الهروى ، كانا في سنة (٩١٦هـ) ، علمنا أن وفاة معين الدين ، شيخ على القارى ، كان في نفس السنة أيضا ، يدل على ذلك اتصال قصة المحاورة التى دارت بين شيخ الاسلام الهروى والشاه اسماعيل ، بقصة مقتل الشيخ معين الدين . وعلى افتراض كون الفصل طويلا بين القصتين — ولا أظنه كذلك ، اذ سياق الكلام يدل على اتصاله — فان هذا يعني أن الشيخ معين الدين ، شيخ الملا على القارى ، توفى قبل سنة (٩١٦هـ) لابعدها . على أن الروافض لم يستولوا على هراة الا في سنة

(٩١٦هـ) كما سيأتي بيانه ، فالمرجح بغلبة الظن المقاربة لليقين أنه توفي في نفس السنة المذكورة .

فاذا كان تاريخ وفاة الشيخ معين الدين ، شيخ الملا على القارى كان فى سنة (٩١٦هـ) ، وكان الملا على القارى قد درس عليه قراءة القرآن ، كما أشار بنفسه الى ذلك ، علمنا أن على القارى كان آنذاك حديث السن ، صغيرا ، اذ العادة اقتضت أن يرسل الآباء أولادهم الى الكتاتيب لقراءة القرآن وحفظه من سن التمييز والفهم ، أى من سن الخامسة الى العاشرة . فاذا ماتجوزنا فى تقدير تاريخ ولادة الملا على القارى ، جعلناه فى حدود سنة (٩٠١هـ) الى حدود سنة (٩١٠هـ) . وقد نشأ فى هراة مدة من الزمن ، غير أنه لم يطل المقام بها ، اذ ارتحل الى مكة بعد ذلك ، وكان مستقرا بها سنة (٩٣٥هـ) ، كما تقدم التنويه به .

ولما كان الملا على القارى قد قضى غالب حياته وعمره فى المقام بمكة المكرمة ، لذا توجهت عنايتى الى دراسة أحوال عصره فيها . وقبل ذلك أود الاشارة الى طرف من أخبار الطاغية الشاه اسماعيل الصفوى ، أول سلاطين الدولة الصفوية والحالة السياسية فى عصره .

المبحث الأول

الشاه اسماعيل بن حيدر الصفوى والحالة السياسية فى عصره

هو الشاه اسماعيل[(١)] بن الشيخ حيدر بن الشيخ جنيد بن الشيخ ابراهيم ، المعروف بشيخ شاه ، بن خواجه سياهبوش ، ابن الشيخ صدر الدين موسى بن الشيخ صفى الدين الأردبيلى . والى هذا الاخير ينسب الصفويون .

وتصل الكتب التى أرخت للصفويين نسب الشيخ صفى الدين الى الحسين بن على بن أبى طالب[(٢)] ، رضى الله عنهما . كما تذكر بعض المصادر أن الشيخ صفى الدين كان سنيا ، على مذهب الامام الشافعى[(٣)] . وأن الرفض والتشيع ظهر فى أحفاده فيما بعد ، لكن الذى يظهر من سيرة ذريته فيما بعد عند تمكنهم من السلطة ، أن جدهم صفى الدين كان شيعى المخبر ، سنى المظهر حسبما أفادته بعض النصوص والوقائع[(٤)] .

وكان الشيخ صفى الدين صاحب زاوية فى أردبيل ، وله سلسلة في المشايخ ، أخذ عن الشيخ زاهد الكيلانى ، وتزوج من

---

(١) انظر ترجمته في : هدية العارفين ٢١٧/١ ، دائرة المعارف الاسلامية ١٧٥/٢ .
(٢) انظر : تاريخ الصفويين وحضارتهم ٢٨/١ .
(٣) انظر : الاعلام باعلام بيت الله الحرام ص ١٨٤ ، تاريخ الصفويين وحضارتهم ٣٩/١ .
(٤) انظر : تاريخ الصفويين وحضارتهم ٣٩/١ .

فاطمة ابنة الشيخ زاهد[١] . كما له سلسلة تنتهي بوسائط الى الشيخ أحمد الغزالي[٢] . وبعد وفاة الشيخ زاهد صار الشيخ صفي الدين خليفته . وقد كانت ولادته سنة (٦٥٠هـ) ووفاته سنة (٧٣٥هـ)[٣] .

وكان قد عهد في مرض موته الى ابنه صدر الدين موسى (٧٠٤ – ٧٩٤هـ) ، الذي خلفه ، بعد وفاته ، ابنه سياهبوش (... – ٨٣٠هـ) ، فأخذ مقام الارشاد بعد أبيه مدة طويلة من الزمن تزيد على ست وثلاثين سنة . وبعد وفاته خلفه في رئاسة الطريقة الصفوية ابنه شيخ شاه (... – ٨٥١هـ) ، الذي ظل في مقام الارشاد قرابة ثلاثين سنة . وخلفه بعد وفاته ابنه الشيخ جنيد (... – ٨٦٠هـ) ، الذي صبغ الطريقة الصفوية صبغة سياسية ، وهو أول من فعل ذلك من شيوخ هذه الطريقة ، ولعل هذا يرجع الى كثرة أتباعه ومريديه . فقد استطاع الشيخ جنيد أن يقيم حكما مستقلا في مدينة "أردبيل" . بل لما رأى تزايد عدد أتباعه ومريديه ، بعد فترة من الزمن ، فكر في تأسيس مملكة ودولة مستقلة ، فحول مريديه الى جنود وعساكر ، وتوجه الى شيروان[٤] مهاجما حاكمها ، ولكنه هزم ، وقتل بأمر من "شيراونشاه" سنة (٨٦٠هـ)[٥] . فخلفه من بعده في رئاسة المريدين ابنه حيدر (... – ٨٩٣هـ) ، والذي فكر في الانتقام لأبيه من حاكم "شيروان" ، فجهز جيشا من أتباعه لهذا الغرض ، وميزهم بارتداء كل واحد منهم قبعة حمراء ،

---

(١) انظر : تاريخ الصفويين وحضارتهم ٣٠/١ .

(٢) هو أحمد بن محمد بن محمد ، الطوسي ، الغزالي ، أبو الفتوح ، شهاب الدين ، شقيق حجة الاسلام أبي حامد الغزالي . توفي سنة (٥٢٠هـ) .
ترجمته في : وفيات الأعيان ٩٧/١ ، البداية والنهاية ١٩٦/١٢ . وانظر : الاعلام بأعلام بيت الله الحرام ص ١٨٢

(٣) انظر أخبار صفي الدين وأبنائه الآتي ذكرهم في : تاريخ الصفويين وحضارتهم ٢٨/١ ومابعدها .

(٤) "شيروان" : منطقة على الساحل الغربي لبحر الخزر .
انظر : دائرة المعارف الاسلامية ٢٢/١٤ .

(٥) انظر : تاريخ الصفويين وحضارتهم ٣٣/١، ٣٤ .

ومنذ ذلك الوقت صار أتباع الشيخ حيدر يعرفون بـ "القزلباش" ، أى حمر الرؤوس . وتوجه بالجيش لقتال حاكم شيروان ، لكن استطاع حاكم شيروان أن يلحق به الهزيمة ، وأن يقتل الشيخ حيدر سنة (٨٩٣هـ) ، بعد أن جاءه المدد من زعيم قبيلة "آق قويونلو" (١) .

وقد كان للشيخ حيدر عند مقتله ثلاثة أولاد ، هم ابراهيم ميرزا ، واسماعيل ميرزا ، الذى ولد سنة (٨٩٢هـ) ، وسلطان علي ، وهو أكبر اخوته . وقد خلف هذا الاخير أباه في رئاسة الفرقة . وقد بادر الى جمع المريدين حوله ، وحرضهم على الانتقام لدم أبيه (٢) .

وقد أقلق هذا التجمع الكبير السلطان يعقوب آق قويونلو ، فارسل الى حاكم أردبيل يطلب منه اعتقال أولاد حيدر ، فاعتقلهم وسلمهم الى حاكم فارس الذى سجنهم فى قلعة "اسطخر" سنة (٨٩٨هـ) . ولكن بعد موت السلطان يعقوب ، وتولى السلطان رستم ميرزا الحكم ، أطلق سراحهم ، فالتف "القزلباش" حولهم من جديد . وأعاد سلطان على بن حيدر تكوين جيشه من جديد .

لكن هذا التجمع الضخم أثار دفينة السلطان رستم ميرزا رئيس طائفة آق قويونلو ضد سلطان علي ، فوقعت بينهم الوحشة ثم الحرب ، التى قتل فيها سلطان علي (٣) .

وقد ساءت حالة اسماعيل وأخيه ابراهيم بعد وفاة أخيهما سلطان علي ، لذا ، ولصغر سنهما ، أخفاهما مريدى البيت الصفوى فى منطقة "كيلان" بعيدا عن رقابة رستم ميرزا وبعد مدة انتقلا الى منطقة "لاهجان" فى رعاية حاكمها ، الذى

---

(١) تاريخ الصفويين وحضارتهم ٣٥/١ ، الاعلام بأعلام بيت الله الحرام ص ١٨٤ .
(٢) تاريخ الصفويين وحضارتهم ٣٦/١ .
(٣) المرجع السابق ٣٧/١ .

سلمهما الى احد الشيوخ الذى قام بتربيتهما وتعليمهما .
وقد نشأ اسماعيل وترعرع مدة تقرب من خمس سنوات في "لاهجان" يتلقى فيها التشيع ، حتى شبعت روحه بهذه النزعة ، التى سوف تظهر آثارها على سياسته فيما بعد .

كانت فرقة "القزلباش" قد قويت ، وكثر دعاتها وأتباعها ، فى فترة تستر اسماعيل بن حيدر . فاراد اتباع ومريدو البيت الصفوى أن يغتنموا هذه الفرصة ، فاخرجوا اسماعيل من مكان اختفائه وتستره ، وعينوه سلطانا عليهم ، وذلك فى سنة (٩٠٥هـ) ، وعمره يومئذ ثلاث عشرة سنة . وقد فكر السلطان اسماعيل أول مافكر في الانتقام لابيه من حاكم "شيروان" فرخ يسار ، الذى كان قد قتل اباه حيدر ، فتوجه اليه سنة (٩٠٦هـ) على رأس جيش قوامه سبعة آلاف مقاتل من رجال القزلباش . واستطاع أن ينتصر على جيش حاكم "شيروان" وأن يقتله (١) . وقد بدت علامات الحقد والقسوة على الشاه اسماعيل عقب انتصاره فى هذه المعركة ، فقد أتوا اليه بحاكم "شيروان" اسيرا ، فأمر أن يضعوه فى قدر كبير ويطبخوه ويأكلوه ، ففعلوا كما أمروا وأكلوه (٢) . كما اقام برجا من رؤوس القتلى ، كما خرب مقابر حكام شيروان ، ونبش قبر خليل الله والد فرخ يسار (٣) .

وهكذا بدأ ظهور أمر الشاه اسماعيل الصفوى على ساحة الصراع السياسى بين القوى والحكومات المتعددة في بلاد العجم عامة ، وفى ايران خاصة .

وهنا لابد من الاشارة الى الحكومات والدول التى كانت تحكم بلاد العجم عامة ، وايران خاصة ، وقت ظهور دولة الشاه اسماعيل .

---

(١) تاريخ الصفويين وحضارتهم ٥٢،٥١/١ .
(٢) الاعلام بأعلام بيت الله الحرام ص ١٨٥،١٨٤ .
(٣) تاريخ الصفويين وحضارتهم ٥٢/١ .

* كانت ايران فى عصر الشاه اسماعيل مقسمة الى حكومات متعددة مستقلة ، استطاعت أن تنفصل وتستقل عن حكم دولة التيموريين (١) . وقد كان أشهر هذه الحكومات المستقلة ، هى حكومة أسرة "آق قويونلو" (٢) التركمانية الأصل ، والتى كانت تقطن آسيا الوسطى . والتى نزحت الى ايران منذ زمن بعيد . ومؤسس هذه الأسرة هو بهاء الدين قراعثمان ، ولقبه قرايلك ، والمتوفى سنة (٨٣٨هـ) ، والذى كان يرأس امارة صغيرة فى ناحية ديار بكر (٣) ، ثم اتسعت أملاك هذه الأسرة فى عهد أبنائه وأحفاده الى أن شملت أذربيجان ، وتبريز ، ومدن الأناضول الشرقية ، وغيرها .

* أما خراسان والتى كانت تضم عدة أقاليم ومدن ، كبلاد أفغانستان ، ونيسابور ومرو ، وسرخس ، وغيرها ، فقد كانت مقسمة تحت حكم كل من التيموريين ، والذين كان مركز حكمهم فى الهند (٤) ، والأزابكة الذين كان مركز حكمهم فى بلاد ماوراء النهر ، وقد كان الأزابكة يحكمون الجزء الشرقى من ايران (٥) ، بالاضافة الى حكمهم لبلاد ماوراء النهر .

---

(١) تاريخ الصفويين وحضارتهم ١١/١ .

(٢) كلمة "آق قويونلو" معناها : "أصحاب القطيع الأبيض" . وقد كانت هناك أسرة تركمانية أخرى تحكم بعض مناطق ايران ، وتنافس أسرة "آق قويونلو" الا وهى أسرة "قرا قويونلو" ، والتى تعنى "أصحاب القطيع الأسود" ، وقد انتهى حكم هذه الأسرة سنة (٨٧٣هـ) .
انظر : دائرة المعارف الاسلامية ٤٨١/١ ، ١٣٩/٣ ، تاريخ الصفويين وحضارتهم ١٣/١ ومابعدها .

(٣) انظر : دائرة المعارف الاسلامية ٤٨١/١ ، تاريخ الصوفيين وحضارتهم ١٧/١ .

(٤) الأوزبك قبائل وفدت على ايران وماحولها من بلاد خراسان من هضاب آسيا ، وكان رؤساؤها الأوائل – الذين ينتسبون الى جنكيز خان – يحكمون فى سيبريا ، ثم استوطنوا منطقة ماوراء النهر . وقد عرفوا بهذا الاسم نسبة الى أوزبك خان . وفى عهد الصوفيين أصبحوا يعرفون بالشيبانيين ، نسبة الى محمد شاهبخت ، المعروف بشاهى بيك ، أو شيبك خان ، وكان مركزهم سمرقند .
انظر : تاريخ الصفويين وحضارتهم ٣/١ .

(٥) تاريخ الصفويين وحضارتهم ٢٥/١ .

* وقد كان بجوار هذه الدول والحكومات ، فى بلاد العجم ، دولتان عظيمتان ، تحكمان مناطق نفوذ فى العالم الاسلامى ، ألا وهما الدولة العثمانية ، والتى اتخذت من اسطنبول عاصمة لها ، والتى كانت تحكم ابان ذلك العصر بلاد الأناضول ، ودولة المماليك ، والتى كانت تحكم مصر والشام ، والتى اتخذت القاهرة عاصمة لها . لكن مالبثت أن دخلت مصر والشام تحت حكم الدولة العثمانية ، بعد انتصارها على دولة المماليك فى معركتى "مرج دابق" و"الريدانية" (١) . كما دخلت دول المغرب العربى ، وشبه الجزيرة العربية ، واليمن تحت حكم الدولة العثمانية ، أيضا ، وبذا أعادت الدولة العثمانية قيام دولة الخلافة من جديد ، والتى كرست كل جهودها فى سبيل نشر الاسلام ، والدفاع عنه ، والمضى قدما فى الفتوحات الاسلامية ، والتى توقفت منذ فترة طويلة من الزمن والتى بعثت روح الجهاد فى الأمة الاسلامية ، وحولتها من طور الدفاع ، والذى استمر أكثر من قرن من الزمان ، الى طور الهجوم والفتوحات ، والذى وصلت فيه وقع سنابك خيول المجاهدين الى أبواب "فيينا" عاصمة "النمسا" (٢) .

هذه هى أهم وأعظم الحكومات التى كانت تحكم ابان ظهور دولة الصفويين على يد الشاه اسماعيل الصفوى .

وقد كان الشاه اسماعيل قد خطط فى توسيع رقعة حكومته وفرض المذهب الشيعى على كل بلد ومدينة يضمها الى مملكته . لذا فقد سعى الى القضاء على الحكومات المجاورة له ، وضمن أقاليمها الى دولته .

قد مر أن أول معركة خاضها الشاه اسماعيل كانت ضد حاكم "شيروان" فرخ يسار ، وقد خرج من هذه المعركة منتصرا .

---

(١) انظر : الاعلام بأعلام بيت الله الحرام ص ١٨٧ ومابعدها تاريخ الدولة العلية ص ١٩٢، ١٩٣ .
(٢) انظر : تاريخ الدولة العلية ص ٢١٦ ومابعدها .

وبعدها خاض معركة ضارية ، تعد من أهم معاركه ، وهي التي دارت بينه وبين زعيم أسرة "آق قويونلو" ، آلوند ميرزا بن يوسف بيك (١) ، فالتقى الجيشان في منطقة "شرور" سنة (٩٠٧هـ) (٢) ، وتمكن الشاه اسماعيل من هزيمة آلوند ميرزا الذي استطاع الهروب الى منطقة "أرزنجان" (٣) .

وبعد أن انتصر الشاه اسماعيل هذا الانتصار الكبير على آلوند ميرزا ، توجه الى "تبريز" عاصمة الآق قويونلو ودخل المدينة دخول المنتصرين ، وتوجه فيها أعوانه ومريدوه ملكا على ايران ، ولقبوه بأبي المظفر شاه اسماعيل الهادي ، وذلك في سنة (٩٠٧هـ) ، وأصدروا السكة باسمه (٤) . وما أن توج الشاه اسماعيل ملكا حتى أعلن فرض المذهب الشيعي مذهبا رسميا في مختلف أنحاء ايران .

وفي حدود سنة (٩١٠هـ) ومابعدها وقعت معركة أخرى بين الشاه اسماعيل والسلطان مراد بن يعقوب الذي خلف السلطان آلوند ميرزا ، في الحكم ، وكانت أرض المعركة بالقرب من همدان ، وقد انتصر الشاه اسماعيل فيها ، واستطاع السلطان مراد الهروب الى شيراز ثم الى شوشتر . وقد دخل الشاه اسماعيل عقب هذه المعركة شيراز ، وفرض فيها المذهب الشيعي بحد السيف (٥) .

ثم خاض الشاه اسماعيل معارك عدة ، وواجه ثورات ومؤامرات متعددة ، استطاع أن ينتصر فيها ، مما قوى دعائم

---

(١) باشر الحكم سنة (٩٠٤هـ) ، وتوفي سنة (٩١٠هـ) .
انظر : تاريخ الصفويين وحضارتهم ٢٣/١ .

(٢) انظر : تاريخ الصفويين وحضارتهم ٥٤/١ ، الاعلام باعلام بيت الله الحرام ص ١٨٥ .

(٣) أرزنجان : بفتح الألف ، وسكون الراء ، وفتح الزاي وسكون النون ، بلدة مشهورة من بلاد أرمينية ، بين بلاد الروم وخلاط ، قريبة من أرزن الروم .
انظر : معجم البلدان ١٥٠/١ .

(٤) تاريخ الصفويين وحضارتهم ٥٤/١ .

(٥) المرجع السابق ٥٧/١ .

ملكه وزاد من التفاف الناس حوله . كما استطاع أن يوحد دولة ايران تحت سلطان حكمه .

وبعد أن فرغ الشاه اسماعيل من القضاء على منافسيه في أنحاء ايران ، بدا يوجه نظره الى توسيع رقعة مملكته شرقا صوب هراة من بلاد أفغانستان ، وأقاليم أخرى من بلاد خراسان وآسيا الوسطى ، والتي كانت تحكمها بقايا الأسرة التيمورية وبلاد ماوراء النهر التي كانت تحت سيادة قبائل الأوزبك[(١)] .

وقد كان بين التيموريين والازابكة صراع شديد في بسط نفوذهما على مدن ومناطق بلاد خراسان وأفغانستان ، فقد كانت هذه المناطق مسرح صراعهم ، يتناوبون الحكم فيها . وقد استغل الشاه اسماعيل هذا الصراع لصالحه ، فاستطاع أن ينازل الأوزبك في "طاهر آباد"[(٢)] ، وأن ينتصر عليهم . ثم في "محمود آباد" ، والتي دارت فيها رحى معركة من أعنف المعارك ، والتي قتل فيها سلطان الأوزبك ، شيبك خان[(٣)] ، وذلك سنة (٩١٦هـ) . وقد أمر الشاه اسماعيل بفصل جسم شيبك خان عن رأسه ، وملء جلد رأسه بالقش وارساله الى السلطان العثماني ، تخويفا له . أما رأس شيبك خان فقد فرغوها وطلوها ومنعوا منها كاسا يشرب الشاه اسماعيل فيها الخمر . كما قطعوا جسده قطعا ، وأرسلوا كل قطعة الى ولاية[(٤)] .

وبعد هذه المعركة أعمل الشاه اسماعيل القتل في أهل مرو ، وأمضى فصل الشتاء في "هراة"[(٥)] من بلاد أفغانستان ،

---

(١) انظر : تاريخ الصفويين وحضارتهم ٦٢/١ .
(٢) بلدة في خراسان ، قريبة من "مرو" .
(٣) اسمه محمد خان شيباني ، ويعرف بـ "شيبك خان" . تولى رئاسة الأوزبك سنة (٩٠٥هـ) .
(٤) تاريخ الصفويين وحضارتهم ٦٦/١، ٦٧ .
(٥) المرجع السابق ٦٧/١ .

* وهذا يؤيد ويؤكد النص الذى نقلته عن الملا على القارى فى رسالته "شم العوارض" ، ذلك النص الذى ذكر فيه دخول الشاه اسماعيل "هراة" ، وأنه قتل فيها شيخ الاسلام حفيد التفتازانى . وقد اتفقت المصادر على أن مقتله كان فى سنة (٩١٦هـ) ، وهو مايتفق مع ماهو مثبت أعلاه .

وأعلن فيها المذهب الشيعي مذهبا رسميا .

ثم ان الشاه اسماعيل لم يكتف بهذا النصر على الأوزبك بل لاحقهم فيما بعد الى مقر حكمهم فيما وراء النهر ، واستطاع جيشه أن يدخل سمرقند ، بعد أن تمكن من الحاق الهزيمة بالأوزبك (١) .

أما التيموريون فقد عقد معهم السلطان اسماعيل معاهدة صداقة ، فلم تقع بينهم أية معارك .

ولم يوقف الشاه اسماعيل عن سياسته التوسعية هذه الا الدولة العلية العثمانية . اذ قد ساءت العلاقات بين الدولتين ، خاصة وأن الشاه اسماعيل أعمل القتل في أهل السنة ، وفرض المذهب الشيعي على الناس بقوة السلاح كما أساءت كل من الدولتين الى الأخرى في عدة وقائع . مما دفع السلطان العثماني آنذاك ، وهو السلطان سليم الأول (٢) ، الى قيادة جيش قوامه مائة ألف جندي ، والتوجه به الى ايران لمقاتلة الشاه اسماعيل . وبالفعل وقعت معركة ضارية بين الجيشين سميت موقعة "جالداران" (٣) نسبة الى الأرض التي وقعت فيها المعركة ، وذلك سنة (٩٢٠هـ) (٤) . وقد انتهت المعركة بهزيمة الشاه اسماعيل هزيمة منكرة ، فر على اثرها بفلول جيشه الى أذربيجان . ووقع كثير من قواده في الأسر . وقتل أكثر جنده . وبعد هذه المعركة دخل السلطان العثماني "تبريز" عاصمة الصفويين (٥) .

---

(١) تاريخ الصفويين وحضارتهم ٦٨/١، ٦٩ .

(٢) هو السلطان سليم بن السلطان بايزيد بن السلطان الفاتح محمد الثاني . ولد سنة (٨٧٥هـ)، وتولى السلطة سنة (٩١٨هـ) ، وتوفي سنة (٩٢٦هـ) .
انظر : تاريخ الدولة العلية ص ١٨٧-١٩٧ .

(٣) جالداران : سهل في أذربيجان شرقي بحيرة "أرمية" بالقرب من تبريز . دائرة المعارف الاسلامية ٢٤٢/٦ .

(٤) انظر : تاريخ الدولة العلية العثمانية ص ١٩٠ ، وفي كتاب تاريخ الصفويين وحضارتهم ٨٣/١ أن المعركة كانت سنة (٩٢١هـ) ، تاريخ المشرق العربي ص ٧٠ .

(٥) تاريخ الدولة العلية العثمانية ص ١٩٠ .

وقد تركت هذه الهزيمة أثرا سيئا في أخلاق الشاه ونفسيته فقد هدت من عزيمته وهمته ، وحل مكانها اليأس والاعتزال ، ذلك أنه ، على كثرة الحروب التي خاضها ، لم يهزم في معركة قط . فجاءت هذه المعركة درسا الهيا له بسبب غلوه في سفك الدماء البريئة ، وتعصبه الشديد في اجبار الناس على مذهبه ، بقوة السلاح ، وقتل كل من خالف وأبى .

لم تحدث ، بعد ذلك ، حوادث ذات أهمية كبيرة ، تستوجب التنويه بها ، من الشاه اسماعيل ، عدا فتحه بلاد "الكرج" (١) ، الى أن توفي سنة (٩٣٠هـ) .

هذا طرف من أخبار نشوء الدولة الصفوية ، وأخبار الشاه اسماعيل الصفوي ، وقد استمر حكم الأسرة الصفوية في ايران ، الى أن قضى عليها الأفغان بعد قرنين من الزمان (٢) .

كان الشاه اسماعيل طاغية ، أثيما ، سفاكا للدماء ، حاقدا على أهل السنة ، لذا كان يحملهم على اعتناق التشيع رغما عنهم ، وكل من أبى ورفض فمصيره القتل ، لاينجيه منه الا الفرار والهروب بدينه . وهذا الذي دفع كثيرا من علماء أهل السنة الذين تمكن الشاه من السيطرة على بلادهم ، الى الهجرة والفرار الى البلدان المجاورة ، أو الهيمان في الأرض على وجوههم .

وقد ذكر قطب الدين النهروالي (٣) في كتاب "الاعلام بأعلام بيت الله الحرام" طرفا من جرائم الشاه اسماعيل ، كما ذكر أيضا ، طرفا من مضحكاته ومسخراته . فمما جاء فيه قوله : "كان الشاه اسماعيل لايتوجه الى بلاد الا ويفتحها ، ويقتل جميع من فيها ، وينهب جميع أموالهم ،....، وكاد أن يدعى

---

(١) مدينة بين همذان وأصبهان ، في نصف الطريق ،وهي الى همذان أقرب . معجم البلدان ٤/٤٤٦ .
(٢) دائرة المعارف الاسلامية ٢/١٧٥،١٧٦ .
(٣) تأتي ترجمته في شيوخ علي القاري .

الربوبية ...... وقتل خلقا لايحمون ، ينوف عددهم على ألف ألف نفس ، بحيث لايعهد في الاسلام ولافي الجاهلية ، ولافي الأمم السابقة من قتل من النفوس ماقتله اسماعيل شاه ، وقتل عدة من أعاظم العلماء ، بحيث لم يبق أحد من أهل العلم في بلاد العجم . وأحرق جميع كتبهم ومصاحفهم ، لأنها مصاحف أهل السنة . وكلما مر بقبور المشايخ نبشها ، وأخرج عظامهم وأحرقها ......، ومن جملة مضحكاته أنه جعل كلبا من كلاب الصيد أميرا ، ورتب له ترتيب الأمراء من الخدم والفرش والحرير ، ونحو ذلك ، وجعل له سلاسل الذهب ، ومرتبة ومسندا يجلس عليه كالأمراء . وسقط منديل من يده الى البحر وكان في جبل شاهق مشرف على البحر المذكور ، فرمى نفسه خلف المنديل من عسكره فوق ألف نفس ، تحطموا وتكسروا وتفرقوا ، وكانوا يعتقدون فيه الألوهية ، وأنه لاينكسر ولاينهزم " (١) .

كان من العلماء الذين هاجروا من بلادهم ابان تسلط الصفويين الامام الملا على القارى ، الذى هاجر من هرات من بلاد أفغانستان الى مكة المكرمة شرفها الله تعالى . حيث أقام في مكة ، وقضى فيها بقية عمره ، دون أن يخرج منها نهائيا . ولما كان الامام على القارى قد قضى معظم سنى عمره في مكة المكرمة ، لذا توجهت العناية الى دراسة الحالة السياسية والاجتماعية والعلمية فيها ابان عصره ، أى القرن العاشر وأوائل القرن الحادى عشر .

---

(١) الاعلام بأعلام بيت الله الحرام ص ١٨٥ بشىء من التصرف .

المبحث الثاني

الحالة السياسية في مكة المكرمة

كانت الحجاز بوجه عام ، ومكة المكرمة بوجه خاص في الربع الأول من القرن العاشر الهجري وماقبله ، ولاية تابعة لدولة المماليك في مصر ، الى سنة (٩٢٣هـ) . ثم بعد دخول السلطان العثماني سليم الأول مصر ، في السنة المذكورة ، واسقاطه لدولة المماليك ، صارت الحجاز كلها ، بما فيها مكة المكرمة ، تابعة لدولة الخلافة العثمانية ، وولاية من ولاياتها . وكان ولاة مكة آنذاك هم الاشراف الذين استقلوا في حكم مكة من قبل عدة قرون . ويعود استقلال الاشراف في حكم مكة الى سنة (٣٥٨هـ) ، واول من وليها منهم ، جعفر بن محمد ابن الحسين ، من الاشراف الحسنيين ، من أولاد موسى الجون ، وذلك في السنة المار ذكرها (١) ، وقيل سنة (٣٥٦هـ) ، وقيل سنة (٣٦٠هـ) . وقد ظل الاشراف ، أولاد موسى الجون محتفظين بحكم مكة ، من ذلك التاريخ ، الى سنة (١٣٤٣هـ) ، حيث دخل الملك عبد العزيز ، رحمه الله ، في السنة المذكورة ، مكة المكرمة (٢) ، منهيا بذلك حكم الاشراف فيها ، والذى استمر مايقرب من الف سنة .

وقد حكم مكة من الاشراف المذكورين ، المنتهي نسبهم الى موسى الجون ، أكثر من طبقة ، وهم أربع طبقات ، وهم :

---

(١) انظر : شفاء الغرام ١٩٣/٢ ، خلاصة الكلام ص ١٦ ، مرآة الحرمين ٣٥٤/١ ، تاريخ مكة للسباعي ١٩١/١ .

(٢) انظر : الوجيز في سيرة الملك عبد العزيز ص ٨٥ ، تاريخ مكة (للسباعي) ٦٤٠/٢ .

(١) الموسويون : الذين ابتدأ حكمهم بجعفر بن محمد بن الحسين ، المار ذكره ، وانتهى بشكر بن أبى الفتوح حفيد جعفر المذكور ، سنة (٤٥٣هـ) .

(٢) السليمانيون : والذين ابتدأ حكمهم بمحمد بن عبد الرحمن بن القاسم ، لكن لم يدم حكمهم الا بضع سنين .

(٣) الهواشم : والذين ابتدأ حكمهم بأبى هاشم ، محمد بن جعفر بن محمد بن عبد الله ، سنة (٤٥٥هـ) ، وانتهى بمكثر – وقيل أخوه داود – ابن عيسى بن فليتة ، سنة (٥٩٧هـ) .

(٤) القتاديون : وابتدأ حكمهم بالشريف قتادة بن ادريس بن مطاعن ، سنة (٥٩٧هـ) ، حيث انتزع الحكم من مكثر بن عيسى ، المتقدم ذكره ، وينتهى بالشريف على بن الحسين ابن على ، سنة (١٣٤٣هـ) (١) .

كان الذى يتولى امارة مكة المكرمة من بنى قتادة ، فى مفتتح القرن العاشر ، الشريف محمد بن بركات (٢) بن حسن بن عجلان ، الذى ولى أمر مكة من سنة (٨٥٩هـ) الى سنة (٩٠٣هـ) تاريخ وفاته . أى امتد حكمه قرابة أربع وأربعين سنة . وكان قد أشرك معه فى تسيير دفة الحكم ابنه بركات ابتداء من سنة (٨٧٨هـ) (٣) ، وحتى يوم وفاته . وقد تنازع أبناء محمد بن بركات ، بعد وفاة أبيهم ، فى تولى أمر مكة ، وقد أدى هذا التنازع الى نشوب الحرب بين المتنازعين . وقد ولى أمر مكة بعد وفاة محمد بن بركات كل من :

---

(١) انظر : شفاء الغرام ١٩٣/٢ ومابعدها ، درر الفوائد ص ٥٨٣ ، خلاصة الكلام ص ١٦ ومابعدها ، مرآة الحرمين ٣٥٤/١ .

(٢) ولد سنة (٨٤٠هـ) بمكة ، وكان كثير الفضائل ، محبا للعلم والعلماء ، شجاعا ، مقداما ، باذلا للعدل فى رعيته . ترجمته فى :
النور السافر ص ٣٦ ، خلاصة الكلام ص ٤٤ ، الأعلام ٥١/٦ .

(٣) خلاصة الكلام ص ٤٦ ، مرآة الحرمين ٣٦٣/١ .

(١) بركات بن محمد بن بركات (٨٦١ – ٩٣١هـ) [(١)] .

تقلد امرة مكة سنة (٩٠٣هـ) ، وجاءه التأييد والخلعة من سلطان مصر آنذاك ، السلطان محمد بن السلطان قايتباي [(٢)] . وقد أشرك الشريف بركات أخاه هزاع معه في تسيير دفة الحكم الا أنه لم يدم اتفاقهما الا نحو سنة واحدة ، وثار بعدها الخلاف والنزاع بينهما ، وقد انحاز أخوهما احمد الى جانب هزاع . وخرج هزاع الى ينبع ، ومنها كتب الى أصدقائه من المماليك يطلب التوسط في تاييده ، مقابل مائة الف دينار شريفي يدفعها ، فوافاه التأييد محبة الحاج المصري في أواخر عام (٩٠٤هـ) . فسار من ينبع في جموعه لمقاتلة بركات فلما علم بركات بتحركه ، سار للقائه ، فالتقى الجيشان في وادي "مر" [(٣)] ، وانتصرت جيوش هزاع ، وفر بركات الى جدة [(٤)] . وهكذا استقل الشريف هزاع بحكم مكة المكرمة .

الا أن الأشراف أصلحوا بين الأخوين ، فعاد بركات الى مكة في أواخر عام (٩٠٤هـ) ، ولم يدم الوفاق بينهما طويلا ، اذ عاد الخلاف بينهما بعد سنتين ، فاستأنف هزاع هجومه على بركات ، ودارت بينهما معركة ثانية ، في البرقاء ، في جمادى الأولى سنة (٩٠٧هـ) ، وانتصر جيش هزاع للمرة الثانية وبذلك تولى الشريف هزاع حكم مكة ، الا أنه مالبث أن توفي

---

(١) انظر ترجمته في : الكواكب السائرة ١٦٤/١ ، خلاصة الكلام ص ٤٦-٥٣ ، النور السافر ص ١٤١ ، شذرات الذهب ١٧٢/٨ ، حيث جعل هذان المرجعان الأخيران وفاته سنة (٩٣٠هـ) .

(٢) كانت مدة سلطنته ثلاث سنين ، من أواخر سنة (٩٠١هـ) الى أن قتل سنة (٩٠٤هـ) .
انظر : سمط النجوم العوالي ٤٨/٤، ٤٩ .

(٣) وادي "مر" : بضم الميم ، واد في بطن "اضم" ، و"اضم" بكسر الألف ، وفتح الضاد ، واد بجبال تهامة وقيل غير ذلك .
انظر : معجم البلدان ٢١٤/١ ، ١٠٦/٥ .

(٤) خلاصة الكلام ص ٤٦ ، تاريخ مكة (للسباعي) ٣٠٩/١ .

في شهر رجب من العام المذكور [(١)].

وبوفاته عين أخوه أحمد الجازاني واليا على مكة . ثم مالبث أن عادت الخلافات والنزاعات على الحكم بين الشريف احمد واخيه بركات ، والذى سار بجيشه الى مكة ، بعد اسبوعين من ولاية الشريف احمد ، فلما علم بقدومه فر هاربا ولم يبد أية مقاومة ، وبهذا عاد الشريف بركات الى حكم مكة للمرة الثانية . وبعدها ظل حكم مكة ينتقل عنوة من الشريف بركات الى الشريف أحمد الى أخيهما الشريف حميضة ، الى أن استقر الحكم فيها في اواخر ذى الحجة ، سنة (٩٠٩هـ) للشريف بركات السابق ذكره [(٢)]. وقد جاءه التاييد ، كما وافته الخلعة من سلطان مصر المملوكي ، آنذاك ، وهو السلطان الاشرف قانصوه الغوري [(٣)].

وبعدها استتب الأمن في مكة المكرمة ، بعد سنوات من الفوضى والقتل والنهب ، التى لازمت تلك الحروب والمنازعات.

وقد استمر الشريف بركات يحكم مكة من ذلك الحين الى يوم وفاته ، ليلة الأربعاء ، رابع عشر ذى القعدة ، سنة (٩٣١هـ) . وقد اشترك معه بعض اخوته وأبنائه ، في بعض الفترات ، في تسيير دفة الحكم بامر من السلطان المملوكي ، آنذاك . وخلال فترة حكمه صارت مكة ، بعد أن كانت تابعة لدولة المماليك في مصر ، ولاية من ولايات الخلافة العثمانية وذلك بعد انتصار السلطان العثماني سليم الأول على المماليك ودخوله القاهرة سنة (٩٢٣هـ) . وما أن علم الشريف بركات بنبأ هذا النصر العظيم ، حتى أوفد ابنه محمدا ، أبا نمي ، الى مصر ، وكان عمره آنذاك اثنتى عشرة سنة ، وقد استقبله

---

(١) تاريخ مكة (للسباعي) ٣١٠/١ .
(٢) انظر : خلاصة الكلام ص ٤٩ ، تاريخ مكة (للسباعي) ٣١٥/١
(٣) ولد سنة (٨٥٠هـ) ، وتولى السلطنة سنة (٩٠٦هـ) وتوفي سنة (٩٢٢هـ) في موقعة مرج دابق .
انظر : شذرات الذهب ١٣/٨ ، سمط النجوم العوالي ٥٠/٤.

السلطان سليم بالحفاوة والتكريم ، وأقره هو ووالده على امارة مكة . وقد ظل الشريف بركات ، بعد هذا ، يدعو للخليفة العثمانى الجديد ، بعد ماكان يدعو لسلاطين المماليك ، وقد صارت صيغة الدعاء للخليفة العثمانى : "أمير المؤمنين ، وخادم الحرمين الشريفين" (١) .

ويمكن أن يقال انه لم تحدث حوادث ذات أهمية فى مكة المكرمة بوجه خاص ، وفى الحجاز بوجه عام ، يستوجب التنويه بها ، فى عهد الشريف بركات ، الا ما أشرنا اليه من أمر المنازعات بين الاخوة فى تقلد الامارة ، وبعض الحروب التى شنها الشريف بركات من أجل تأديب بعض القبائل التى تسعى الى النهب والقتل والسرقة (٢) .

وفى عهد الشريف بركات اشتدت هجمات البرتغاليين على سواحل بلاد الهند ، وامتد نشاطهم الى البحر الأحمر ، وبلاد اليمن ، وجزيرة العرب ، فأرسل السلطان الغورى بمساعدة السلطان العثمانى بايزيد الثانى حملة بحرية ، عرفت باسم "حملة الهند" سنة (٩١٨هـ) ، وذلك لطرد البرتغاليين من تلك السواحل (٣) . وفى هذا العهد تمكنت دولة الخلافة من فتح بلغراد عاصمة دولة المجر ، سنة (٩٢٧هـ) ، وفتح جزيرة رودس ، سنة (٩٢٩هـ) (٤) .

---

(١) خلاصة الكلام ص ٥٠، ٥١ ، تاريخ مكة (للسباعى) ٣٤٥/٢ .
(٢) تاريخ مكة (للسباعى) ٣١٥/١ .
(٣) المصدر السابق ٣١٦/١ ، تاريخ المشرق العربى ص ٩٦ .
(٤) تاريخ الدولة العلية ص ١٩٩ ومابعدها .

(٢) محمد بن بركات بن محمد[1] ، المعروف بأبى نمى الثانى (٩١١ – ٩٩٢هـ) .

ابتدا الحكم استقلالا ، بعد وفاة أبيه بركات ، مباشرة أى سنة (٩٣١هـ) ، وقد جاءته المراسيم السلطانية بالتاييد وكان الخليفة العثمانى آنذاك السلطان سليمان القانونى . وقد كان الشريف أبو نمى ، محبا للعلم والعلماء ، شاعرا ، أديبا[2] ، مهاب الجانب ، حاد الذكاء ، شجاعا ، عادلا ، متصفا بكريم الاخلاق . وقد أعزه الله تعالى ورفع شانه وجعل له من الذكر والصيت مالم يكن لاحد من أسلافه . وفى عهده خمدت نار الفتن ، واصلح الله به ماكان فاسدا ، وأمن أهل الحرمين الشريفين ومن والاهم من كل مكروه وخيفة[3] . وأدار امرة مكة بكل حزم وصرامة ، وتتبع أصحاب النهب والفوضى ، وقضى عليهم[4] ويعرف أبو نمى عند أشراف مكة بصاحب القانون ، لانه جمع انسابهم ، وجعل لهم فيها قانونا[5] . وقد طالت مدة حكمه مكة وكثرت أخباره ، اذ ظل يحكم استقلالا ومشاركة بعض ابنائه ، الى سنة (٩٧٤هـ) ، حيث تنازل عن الحكم لكبر سنه ، ولحبه التفرغ للعبادة[6] . وكانت مدة ولايته مشاركةواستقلالا (٧٢) سنة وكان الشريف أبو نمى قد أشرك معه فى الحكم ابنه حسنا سنة (٩٤٧هـ) بعد أن استصدر أمرا من السلطان العثمانى فى ذلك ، كما استعان ، بعد ذلك ، بابنه احمد الا أنه توفى فى حياة أبيه[7] .

---

(١) ترجمته فى : سمط النجوم العوالى ٢٩٢/٤-٣٣٧ ، خلاصة الكلام ص ٥٥ ، الجامع اللطيف ص ٢٠٠،٢٠١ ، شذرات الذهب ٤٢٢/٨ ، حيث جعل وفاته سنة (٩٢٠هـ) .
(٢) انظر : ريحانة الألبا ٣٨٤/١ .
(٣) درر الفوائد المنظمة ص ٥٨٦ .
(٤) تاريخ مكة (للسباعى) ٣٤٦/٢ .
(٥) الأعلام ٥٢/٦ .
(٦) خلاصة الكلام ص ٥٥ .
(٧) تاريخ مكة (للسباعى) ٣٤٧/٢ .

ومن أهم الأحداث التي وقعت في عهد أبي نمي ، زحف البرتغال ، الافرنج ، على جدة ، اذ كانت هجماتهم مستمرة منذ زمن طويل على سواحل الجزيرة العربية واليمن والهند ، وقد استطاعوا في حملتهم هذه أن ينزلوا في مرسى كان معروفا بأبي الدوائر بالقرب من جدة ، وكانوا في (٨٥) مركبا مشحونا بالرجال والسلاح ، فتوجه الشريف أبو نمي – بعد أن حمس الناس للجهاد ، ونادى مناديه في أسواق مكة ، وبين القبائل بالجهاد العام – الى جدة للقائهم ، وترك الحج في هذه السنة . وقد كان بصحبته جيش جرار ، حيث قابلوا العدو المغير ، وصدوه بقوة السلاح عن الميناء ، وقد كان الشريف أبو نمي في الصفوف الأولى للمدافعين (١) .

وفي سنة (٩٥٨هـ) وقعت فتنة بين الشريف أبي نمي وأمير الحج التركي محمود باشا . ذلك أن محمود باشا ، لحقده على الشريف أبي نمي ، سولت له نفسه الهجوم على الشريف أبي نمي يوم النحر ، وقتله هو وأولاده ، فظفروا به ، ووقع في أيديهم ، وأرادوا قتله ، لكن أمسك الشريف عن قتله ، وأطلق سراحه . الا أن محمود باشا ازداد طغيانا ، فتحرش بعسكر أبي نمي ليلة النفر ، ونادى بسقوطه وعزله ، فلما سمع الأعراب ذلك ، اغتنموا الفرصة ، فأخذوا في نهب الحجاج ، وعمت الفوضى الحجاج ، بل عزم غوغاء البادية على أخذ مكة ونهب دورها ، فلما بلغ ذلك أبا نمي ، ركب بنفسه ، واثخن في الأعراب الجراح ، وقتل بعضهم ، حتى خمدت الفتنة . ثم رحل محمود باشا ، وهو يتوعد الشريف بالعزل والنقمة من السلطنة فلما وصل الخبر الى الخليفة العثماني ، كتب الى الشريف أبي نمي يعتذر عما وقع ، وأن محمود باشا قوبل بما يستحق

---

(١) خلاصة الكلام ص ٥٣ ، تاريخ مكة (للسباعي) ٢/٣٤٧ .

من النكال .[١]

وفي عهد أبي نمي كانت تاتي البشارات الى مكة بالفتح العثماني ، واتساع رقعة دولة الخلافة ، اذ قد امتدت الفتوحات العثمانية في بلاد المجر ويوغسلافيا ، واليونان حتى وصلت تخوم ايطاليا والنمسا ، كما دخلت كل من اليمن والجزائر وتونس وبغداد ، وبعض الأجزاء الغربية من ايران ، تحت سيادة الدولة العثمانية .[٢]

وفي سنة (٩٧٤هـ) ، وبعد حكم طويل ، نزل الشريف ابو نمي الثاني عن امرة مكة ، كما تقدمت الاشارة اليه ، لابنه الشريف حسن . وقد كتب بذلك الى السلطان العثماني ، فجاءته الموافقة . وبعدها عكف الشريف ابو نمي على العبادة والعلم وكان محل اعتكافه بوادي الآبار ، جنوبي مكة ، وهناك توفي ، فحمل الى مكة ، وفيها دفن . وقد امتد حكمه في بلاد الحجاز من خيبر الى حلي الى نجد .[٣]

(٣) حسن بن محمد بن بركات (٩٣٢ – ١٠١٠هـ) .[٤]

تولى امارة مكة استقلالا بعد تنازل ابيه سنة (٩٧٤هـ) مباشرة . كان الشريف حسن عظيم القدر ، جم الفضائل ، مفرط السخاء ، بصيرا بفصل الأمور ، شجاعا ، مقداما ، حاذقا ، صاحب فراسة عجيبة ، ودقة ملاحظة ، وذهن وقاد ، محبا للعلم والعلماء ، شغوفا بالادب ، لايقل كفاءة وصرامة وحزما عن أبيه . وفي عهده استمر الهدوء والطمانينة والعدل والرخاء

---

(١) خلاصة الكلام ص ٥٣، ٥٤ ، تاريخ مكة (للسباعي) ٣٤٧/٢، ٣٤٨
(٢) انظر تاريخ الدولة العلية ص ٢١٠–٢٥٠ .
(٣) تاريخ مكة (للسباعي) ٣٤٨/٢ ، خلاصة الكلام ص ٥٥ .
(٤) ترجمته في : خلاصة الأثر ٢/٢-١٤ ، الأعلام ٢١٨/٢ ، ريحانة الألبا ٣٨٨/١ ، سمط النجوم العوالي ٣٥١/٤ ومابعدها .

سائدا مكة ، كما كان الحال في عهد أبيه ، بل وربما أفضل ، اذ عم عدله جميع طبقات الناس ، كما عم الأمن جميع البوادي والحواضر ، بحيث كانت القوافل تسير بأموال التجارة في عموم البوادي لايحرسها خفير ، بينما كانت قبل ذلك نهبا للعابثين (١) .

حتى قال صاحب خلاصة الاثر : "من مزيد أمنه ، اختلط العرب والعجم ، ورعى الذئب مع الغنم ، وأمن السبل الحجازية ، ومهد الطرق الحرمية ، فكانت تشد الرحال في سائر جهاته ، وليس معها خفير ، سوى الأجير ، لايفقد منها سواع ، ولايختلس منها ولاقدر صاع ،......، ولم يعهد هذا الا في زمن هذا الملك العادل ، ولم ينقل مثله عن مثله من الملوك الاوائل ، فلقد كانت هذه الطرق في مبدأ ولايته مخوفة ،....، حتى من أراد أن يعزم من مكة الى التنعيم للاعتمار ، لابد له أن يأخذ خفيرا ..." (٢) .

ومن حسناته أنه سمح لوفود الحجاج والمهاجرين الى مكة المقام بها ، بعد أن كان ممنوعا ، اذ كان ينادي ولاة مكة ، قبل ذلك ، في الحجيج بعد فراغهم من المناسك : ياأهل الشام شامكم ، وياأهل اليمن يمنكم . فيرحل كل الى بلده ، ولايقيم بمكة الا خواص اهلها (٣) . فلما تولى الشريف حسن الغى ذلك . وقد ترتب على ذلك تضاعف وازدياد عدد سكان مكة .

وقد استعان الشريف حسن باكبر أولاده مسعود ، ثم لما توفي استعان بابنه أبي طالب ، وكتب بذلك الى السلطان العثماني ، وجاءته الموافقة والتأييد . وكان ذلك سنة

---

(١) خلاصة الاثر ٣٠٢/٢ ، تاريخ مكة (للسباعي) ٣٥٠/٢ .
(٢) خلاصة الأثر ٦٠٥/٢ .
(٣) خلاصة الاثر ٧٠٦/٢ ، خلاصة الكلام ص ٦٠،٦١ ، تاريخ مكة (للسباعي) ٣٥٠/٢ .

(١٠٠٩هـ)[(١)] .

كما استوزر الشريف حسن ، عبد الرحمن بن عبد الله بن عتيق الحضرمي ، ليكون له عونا في ادارته ، الا أن هذا الوزير قد استغل منصبه وسلطته في ظلم الناس ، وهضم حقوقهم فتسلط على شئون البلاد والعباد ، وتصرف فيها بما يشاء ، دون أن يعلم الشريف بجرائمه ومظالمه . فأخذ يأكل أموال الأموات من الأهالي والحجاج ، واغتصاب الدور والأملاك ، وكان يحتال لكل ذلك بالتزوير والاحتيال بالحيل الشرعية[(٢)] . لكن انتقم الله منه ، بأن قبض عليه الشريف أبو طالب بن الشريف حسن بعد وفاة أبيه ، وأودعه السجن كما سيأتي .

والشريف حسن لم يغفل أمر الحرب والقتال ، فقد كانت سراياه كثيرة وشهيرة ، عادة مايؤمر عليها أولاده النجباء ، كابنه الحسين وأبي طالب ، ومسعود ، وعقيل ، وعبد المطلب وعبد الله . وكانت سراياه لتأديب بعض القبائل ، ولاصلاح الأوضاع في بعض جهات اليمن .

ولم يعلم أن جيوشه انكسرت في أي معركة من تلك المعارك الكثيرة[(٣)] . فمن معاركه الكثيرة ، معركة خاضها ضد أهل مضبع ، قادها بنفسه ، ومضبع حصن منيع بأعلى واد وسيع وكان سبب توجهه اليهم بسبب الطغيان ونقض العهود ، وكانت عساكره تزيد على خمسين ألف مابين راكب وراجل ، فاستطاع أن ينتصر عليهم نصرا مبينا وذلك سنة (٩٨٢هـ)[(٤)] .

ومنها غزوة سوق الخميس ، ويسمى زهران ، يتصل به

---

(١) تاريخ مكة (للسباعي) ٣٥٠/٢ ، سمط النجوم العوالي ٣٥٨/٤، ٣٦٠ .
(٢) تاريخ مكة (للسباعي) ٣٥٢/٢، ٣٥٣ ، سمط النجوم العوالي ٣٨٢/٤ .
(٣) خلاصة الأثر ١٢/٢ ، سمط النجوم العوالي ٣٥٥/٤، ٣٥٦ .
(٤) سمط النجوم العوالي ٣٦٧/٤ .

قرن ظبي[1] . وقد غزاهم بسبب بغيهم وتعطيلهم لبعض الفرائض الشرعية . فسار اليهم وملك بلادهم ، وعين حاكما شرعيا عليها[2] .

وفي سنة (٩٨٦هـ) غزا الشريف حسن "معكال" من ارض نجد بجيش قوامه خمسين الف مقاتل ، وكان النصر حليفه ، واطال المقام في هذه البلدة ، بعد أن بالغ في تاديبهم والنكال بهم[3] . بعدها عزم على غزو أهل سوق الخميس ، لكونهم تمردوا على الحاكم الذى نصبه عليهم وثاروا عليه ، وقتلوه ، فخرج اليهم بنفسه سنة (٩٨٧هـ) ، ونكل بهم وادبهم على جرمهم[4] .

ومنها غزوة قادها بنفسه سنة (٩٨٩هـ) الى جهة المشرق في جيش كثيف جرار ، ملك فيها بعض المدن والحصون . ثم اثناؤها وقعت معركة عنيفة بينه وبين بني خالد ، وانكسر بنو خالد ، ووقع معظم جيشهم في القتل والاسر[5] .

وقد سلم الله الشريف حسن من اذية بعض ولاة ووزراء الدولة العثمانية ، الذين ارادوا القضاء عليه وعلى حكومته من هؤلاء الوزراء ، الوزير مصطفى باشا ، الذى جهز العساكر الرومية الى مكة ، الا أنه لم يستكمل اعداد جيشه الا واصيب بالقولنج ، ومات لوقته . ومنهم الوزير عزيز أحمد باشا ، ووزير اليمن حسن باشا ، اللذان سارت أخبارهما بتوجههما الى مكة ، لكن مرفهما الله عن عزمهما ، واشغلهما بموت السلطان مراد بن سليم[6] .

---

(١) قرن ظبي : بفتح القاف ، واسكان الراء : ماء فوق السعدية ، وقيل جبل لبني أسد بنجد .
معجم البلدان ٣٣٢/٤ .

(٢) سمط النجوم العوالي ٣٦٨/٤ .

(٣) المرجع السابق ٣٦٨/٤ ، عنوان المجد ٢٣/١ .

(٤) سمط النجوم العوالي ٣٦٩/٤ .

(٥) المرجع السابق ٣٦٩/٤،٣٧٠ .

(٦) خلاصة الاثر ١١،١٠/٢ .
والسلطان مراد بن سليم ولد سنة (٩٥٣هـ) وتولى الخلافة سنة (٩٨٢هـ) ، وتوفي سنة (١٠٠٣هـ) .
انظر : تاريخ الدولة العلية ص ٢٥٩-٢٦٦ .

وفي سنة (١٠١٠هـ) توجه الشريف حسن الى نجد غازيا فتوفي هناك ، ثالث جمادى الآخرة ، وكان في مسافة عشرة ايام عن مكة ، فحمل على البغال الى مكة ، ووصلوا به في ثلاثة أيام ، وغسل وكفن وصلى عليه ، ودفن بالمعلا ، وله من العمر تسع وسبعون سنة ، ومدة ولايته مشاركا لابيه ومستقلا نحو خمسين سنة .(١)

(٤) أبو طالب بن حسن بن محمد (٩٦٦ ـ ١٠١٢هـ).(٢)

كان عند وفاة أبيه خارج مكة ، فلما بلغه نبأ وفاته بادر بالتوجه الى مكة ، وهناك احتفل بتعيينه اميرا عليها فتولى امارتها من غير منازع وشريك ، عقب وفاة والده مباشرة ، أي سنة (١٠١٠هـ) .

وكان أبو طالب متصفا بفضائل الاخلاق كاسلافه ، من سخاء وكرم وشجاعة واقدام ، ونباهة وذكاء ، وكان محبا لمجالس العلم ، متادبا ، منصفا عادلا في أحكامه . وفي عهده ، مع قصره أزال المظالم ، وأصلح الله تعالى به أمور البلاد والعباد ، ونكل بالظلمة وأهل الجور ، واشاع العدل والامن في سائر الارجاء .(٣)

وكانت أول حسنة من حسناته بعد أن استقل بالملك ، أنه قبض على الوزير عبد الرحمن بن عبد الله بن عتيق الحضرمي ، الذي نصبه الشريف حسن وزيرا له في آخر سني عمره ، فاودعه السجن ، وأعاد مانهبه الى ذويه . ثم ان هذا الوزير ، وهو

---

(١) خلاصة الكلام ص ٦١ .
(٢) ترجمته في : سمط النجوم العوالي ٣٨٥،٣٨٤/٤ ، ريحانة الالبا ٣٩٧/١ ، خلاصة الاثر ١٣١/١-١٣٥ ، وفيه أن ولادته سنة (٩٦٥هـ) ، خلاصة الكلام ص ٦٣،٦٢ .
(٣) انظر : خلاصة الاثر ١٣٣/١ .

فى الحبس ، سرق جنبية[1] الحارس ، ليقتل نفسه بها ، فاحس به فاستخلصها منه ، فلما أصبح الحارس اخبر الشريف ابا طالب بذلك ، فجبذ الشريف جنبيته ، وقال له : خذ هذه ، وقل لابن عتيق لاتسرق الجنبية فى الليل ، وهذه جنبيتى ان كنت تريد أن تقتل نفسك ، فاقتلها وأسرع بارسالها الى جهنم وبئس المصير . فلما أتاه الحارس بجنبية الشريف ، وقال له ماقال اخذ ابن عتيق الجنبية ، ووجأها فى بطنه حتى مات . ثم اخذت جثته وطرحت فى حفرة صغيرة فى درب جدة ، بلاغسل ولاصلاة ولاكفن واجتمع عليه الناس ، فاخذوا يرجمونه بالحجارة الى أن دفنوه بها . وقد هجاه الشعراء واكثروا فى ذلك ، فمما قيل فيه ، قول بعضهم :

اشقى النفوس الباغة	ابن عتيق الطاغيـة
نار الجحيم تعوذت	منه وقالت ماليـه
لما اتى تاريخه	أجب لظى والهاوية[2]

ثم ان الشريف أبا طالب الغى منصب الوزارة ، التى أحدثها أبوه حسن ، واخذ ينظر فى أمور الرعية بنفسه ، وكان لايمنع أحدا عن بابه ، لذا قويت صلته بالاهالى ، فاحبوه لما رأوا منه التواضع والعدل والانصاف وحب الخير ، ومتانة الدين والتقوى والورع .

ولم تدم فرحة الاهالى بالشريف أبى طالب ، اذ توفى فى سنة (١٠١٢هـ) راجعا من بعض غزواته ، فى محل يقال له "العش" من نواحى "بيشة" ، جهة اليمن ، فغسل هناك ، وكفن

---

(١) الجنبية : بفتح الجيم ، واسكان النون ، وكسر الباء الموحدة ، وتشديد الياء ، المثناة التحتية ، مدية تستعمل فى شبه الجزيرة العربية ، سميت كذلك ، لانها تثبت فى حزام وتوضع فى الجنب .
انظر : الموسوعة العربية الميسرة ٦٤٨/١ .

(٢) انظر خبر مقتله ومااقيل فيه ، فى : سمط النجوم العوالى ٣٨٤،٣٨٣/٤ ، خلاصة الكلام ص ٦٣ ، تاريخ مكة (للسباعى) ٣٥٦،٣٥٥/٢ .

وقصد به مكة ، ودفن بالمعلاة . وكانت مدة حكمه سنتان تقريبا[1] . وقد توفي الشريف ابو طالب ولم يعقب خلفا يتولى الامر بعده . لذا فاجتمع السادة الاشراف في مكة واختاروا اخاه ادريس خلفا له .

(٥) ادريس بن حسن بن محمد (٩٧٤ - ١٠٣٤هـ)[2] .

تولى بعد وفاة أخيه باجماع السادة الاشراف ، سنة (١٠١٢هـ) ، لكنهم اشركوا معه اخاه فهيد بن حسن ، وابن اخيه محسن بن الحسين بن الحسن . وكتبوا بذلك الى السلطان العثماني ، فجاءهم الجواب بالتاييد والموافقة . كان الشريف ادريس محمود السيرة ، من اجل الناس ، من سراة الاشراف ، شهما ، شجاعا ، حسن الاخلاق ، ذا تودد وسكينة تواضع ، وذا هيبة ووقار . وكان يكنى ابا عون[3] .

وقد ظل الشريف ادريس يحكم مكة مع شريكيه ، وهم في غاية من التفاهم والتعاون . الا انه وبعد مدة من الزمن ، وقع الخلاف بين الشريف ادريس واخيه الشريف فهيد ، بسبب النهب والسرقة التي كان يقوم بها أتباع فهيد ، من الترك والموالي والعبيد ، فكثر بذلك ضررهم على الناس ، فكان هذا بداية الخلاف ، ثم احتد بينهما وبلغ غايته ، عندها جمع الشريف ادريس أشراف مكة ، واعلن خلع اخيه فهيد . فاستعد أتباع التريف فهيد للقتال ، واشار عليه اعيانهم بالحرب ، لكنه رفض وآثر الخروج عن مكة ، فخرج منها سنة (١٠١٩هـ) متوجها الى مصر ، ثم الى استانبول ، حيث عرض على الخليفة

---

(١) خلاصة الاثر ١٣٥/١ ، خلاصة الكلام ص ٦٣ ، تاريخ مكة للسباعي ٣٥٦/٢ .

(٢) ترجمته في : سمط النجوم العوالي ٣٩٢/٤-٤٠٦ ، خلاصة الاثر ٣٩٠/١-٣٩٤ ، خلاصة الكلام ص

(٣) انظر : خلاصة الاثر ٣٩٠/١ .

العثماني ، السلطان أحمد الأول ابن السلطان محمد الثالث[1] مساعدته ومؤازرته ، فيقال ان السلطان انعم عليه بامارة مكة ، لكن عاجلته المنية ، فتوفى هناك في تركيا سنة (١٠٢١هـ)[2] ، ويقال بان السلطان ابى أن يتدخل في الامر ، فاقام الشريف فهيد هناك ، الى أن توفى في السنة المذكورة[3]

ظل الشريف ادريس يحكم مكة مع شريكه ابن أخيه محسن على أتم حال ، فقد بلغ الوفاق بينهما غايته ، فكانا يدا واحدة في ادارة مكة ، والنظر في شؤونها . ففي سنة (١٠٢٩هـ) غزا الشريف محسن بجيلة ونواحيها[4] ، وفي سنة (١٠٣٢هـ)غزا الشريف ادريس مع ابن اخيه محسن بعض بلاد الشرق وأوغلا في جهة المشرق الى قرب الاحساء ، واجتمعا بذوى عبد المطلب من الاشراف ، وكانوا قد نافروهم ، فما زالوا بهم حتى طابت نفوسهم . ثم تقدم الشريفان سيرا حتى بلغوا الاحساء ، فضربت خيامهم قريبا من سور المدينة ، واستقبلهم صاحبها على باشا بالحفاوة والاكرام . وبعدها عادوا أدراجهم الى مكة . ولم يتفق لأحد من أشراف مكة القتاديين أن بلغ في غزواته الى الاحساء ، الا لهذين الشريفين[5] .

لكن لم يدم الوفاق بين الشريفين ، ايضا ، اذ وقع بينهما تنافر بسبب خدام وعبيد الشريف ادريس ، وتجاوزهم في التعدى والطغيان ، بحيث عمت البلوى ، وكثر ضررهم على الاهالي ، وكان الشريف ادريس متغافلا عما يصنعونه ، ولم يلق سمعه الى ماينهى اليه من فعلهم ، ولاينصف أحدا من شكايتهم

---

(١) ولد سنة (٩٩٨هـ) ، وتولى الخلافة سنة (١٠١٢هـ) ، وتوفى سنة (١٠٢٦هـ) .
انظر : تاريخ الدولة العلية ص ٢٦٧-٢٧٥ .

(٢) انظر : خلاصة الكلام ص ٦٤،٦٥ ، سمط النجوم العوالى ٣٩٤/٤-٣٩٦ .

(٣) تاريخ مكة (للسباعى) ٣٥٧/٢،٣٥٨ .

(٤) سمط النجوم العوالى ٤٠١/٤ .

(٥) المرجع السابق ٤٠١/٤،٤٠٢ ، خلاصة الكلام ص ٦٥ .

وراجعه الشريف محسن فى شانهم ، لكن دون جدوى ، اضافة الى أن الشريف ادريس كان لايقيم لابن اخيه محسن ولا لآرائه وزنا ، مما حدى بالاشراف أن يجتمعوا ، ويجمعوا على خلع الشريف ادريس ، ونصب الشريف محسن واليا مكانه ،دون منازع وشريك وذلك فى سنة (١٠٣٤هـ) (١) . وقد ادى هذا القرار الى نشوب حرب بين الشريفين ، فدار القتال بين اتباع الشريفين فى شوارع مكة ، وعمت الفوضى جميع انحاء مكة ، واستمر القتال يوما كاملا وكان من المتوقع أن يدوم القتال اكثر من ذلك ، الا أن الله لطف ، فقبل الشريف ادريس الصلح ، وأرسل الى الاشراف أن يمهلوه فى الخروج من مكة ، وبالفعل خرج الشريف ادريس من مكة بعد فترة من الزمن ، وتوجه جهة المشرق ، فى نواحى جبل شمر فى مكان يسمى "ياطب" (٢) . وبعد عدة أشهر توفى فيها ، وكان مدفنه فيها (٣) ، ولما بلغ خبر وفاته الى مكة ، أمر الشريف محسن باعلان صلاة الغائب عليه فى المسجد الحرام .

هذه بعض الحوادث السياسية التى وقعت فى مكة فى عصر الملا على القارى ، ويلاحظ من تتبع الحالة السياسية ، كما سبق سرده ، أن مكة ، فى ذلك العصر ، كانت امارة وحكومة مستقلة تماما ، اذ لم يكن لامارة مكة من الصلة والتعاون مع دولة الخلافة الا مجرد السلطة الاسمية ، فكان اختيار امراء مكة وولاتها من نفس الاشراف ، الذين هم وجهاء مكة ، وكذلك اختيار الوزراء والقضاة والمفتين ، وغير ذلك من المناصب الحكومية ، كان من تعيين واختيار امراء مكة والاشراف . فلم

---

(١) سمط النجوم العوالى ٤٠٥/٤، ٤٠٦ ، خلاصة الكلام ص ٦٥، ٦٦، تاريخ مكة (للسباعى) ٣٥٨/٢، ٣٥٩ ، خلاصة الاثر ٣٩٢/١ ومابعدها .

(٢) "ياطب" : بكسر الطاء ، اسم لمياه فى جبل أجا ، وأجا هو أحد جبلى طى ، وهما أجا وسلمى .
انظر : معجم البلدان ٤٢٥/٥ ، الروض المعطار ص ١١ .

(٣) انظر المراجع السابقة ، نفس الصفحات .

تكن الصلة بين الحجاز ، المتمثلة فى حكومة مكة ، وبين دولة الخلافة كالصلة بين مصر أو الشام أو العراق وبين دولة الخلافة ، اذ كانت الصلة بين دولة الخلافة وبين هذه الولايات صلة قوية ومتينة ، ودولة الخلافة كانت على صلة وثيقة بما يجرى فيها من أحداث ، لكونها مناطق نفوذ وصراع . كما أن هذه الصلة الوثيقة يمليها الواقع ، اذ كانت دولة الخلافة بحاجة الى قوة مساندة تلك الولايات لها ، فهى تمتلك من الموارد المالية والبشرية ماتستطيع معه مساندة دولة الخلافة ، ومساعدتها ، بخلاف ماهو فى الحجاز ، وبالذات فى مكة المكرمة ، اذ الكثافة السكانية قليلة ، والموارد المالية تكاد تكون معدومة . فلم يتفق من دولة الخلافة أن استعانت بأهالى الحجاز فى حروبها ، أو أن طلبت عونا ماليا لاصلاح مرافقها ، لعلمها بأوضاع مكة ، ولعل هذا هو السبب الذى صرف أنظار الولاة والحكام ، أيا كانوا ، عن بلد الله الحرام ، لذا ففى هذا العصر ، وماسبقه ومالحقه من عصور ، ظلت مكة المكرمة ، والأراضى الحجازية آمنة من أى عدوان خارجى ، فقد حماها الله من نيران الحروب وأوارها ، فان كان من صراعات ونزاعات ، فهى محصورة بين أفراد الأسرة الحاكمة ، أو بسبب شغب ونهب بعض القبائل التى تقطن الحجاز وماجاورها ، والتى ألفت حياة البداوة ، وعاشت على قطع الطرق ، وسلب ونهب من جاورهم . فاقتضى الأمر تأديبهم بين الحين والآخر .

لكن هذا لايعنى أن الصلات بين دولة الخلافة وحكومة الحجاز ، المتمثلة فى حكومة الأشراف فى مكة ، كانت منقطعة نهائيا ، كما أنه لايعنى أن دولة الخلافة لم تكن تهتم بأمر الحرمين الشريفين ومن جاورهما ، بل على العكس كانت دولة الخلافة تولى الحرمين الشريفين وأهليهما عناية واهتمام خاصين ، كما سيأتى بيانه فى الحالة الاجتماعية .

المبحث الثالث

الحالة الاجتماعية في مكة المكرمة [(١)]

السكان :

كانت مكة المكرمة مدينة قريش ودارهم في الجاهلية وصدر الاسلام اذ كانوا هم أهل مكة بلامنازع عدة قرون ، فكانوا يشكلون السواد الأعظم من أهل مكة ، خلا بعض المستجيرين والارقاء والعبيد ، وبعض المجاورين الملتجئين الى الحرم . ولكن بعد انتشار الاسلام ، واتساع رقعة الدولة الاسلامية ، ودخول الناس في دين الله أفواجا ، تغيرت الأحوال والأوضاع ، وأصبح الحرم ملجا لكل مسلم ، بصرف النظر عن جنسه وانتمائه وقبيلته ، وبمرور تصاريف الزمن ، التي أملت على العرب عموما وقريش خصوصا ، الى الخروج من موطنهم اما طلبا للرزق ، أو لحماية بيضة الاسلام ، والجهاد في سبيل الله ، والالتحاق بجيوش الفتوحات الاسلامية ، وهو الغالب عليهم ، تداخلت الاجناس والأمم ، وأضحت قريش بعد عدة قرون من فتح مكة ، بعد أن كانت السواد الأعظم ، قليلة البيوت والأسر والافراد ، الى جانب الكم الهائل الذي ظل يتدفق على مكة خلال تلك القرون ، وبذا ضاعت هوية قريش ونسبها ،

---

(١) ان المصادر والمراجع التي تناولت الأحوال الاجتماعية والاقتصادية والعلمية وغير ذلك ، في مكة المكرمة في القرن العاشر والحادي عشر ، وحتى قبل ذلك وبعده ، تكاد تكون معدومة . فما من اقليم أو مدينة من المدن الاسلامية الكبيرة والشهيرة الا وحظيت بدراسة أحوالها من جميع الجوانب ، من قبل الباحثين والمتخصصين ، الا مكة المكرمة ، أو الحجاز عموما ، فانها على الرغم من مكانتها المرموقة والعظيمة في قلوب المسلمين ، لم تعنى بها العناية المطلوبة ، فالكتابات عنها حول هذه الجوانب نادرة ، كما أشرت ، والكتاب الوحيد الذي وقفت عليه ، ويتناول دراسة وبحث هذه الجوانب ، كتاب "تاريخ مكة" للأستاذ أحمد السباعي ، فمنه استفدت كثيرا فيما يتعلق بالناحية الاجتماعية والعلمية .

باستثناء بعض الأسر والبيوت ، التى حفظ الله نسبها على مر العصور الى يومنا هذا .

هكذا كان حال سكان مكة فى القرن العاشر ، عصر على القارى ، اذ كانوا خليطا من العرب والعجم ، فالى جانب العربى كان المواطن الهندى والخراسانى والتركى والحبشى والافريقى ، وغيرهم ، يجمعهم الدين الواحد . وكان القرشيون آنذاك قلة ، وبيوتهم معدودة ومحصورة ، فمن تلك البيوت القرشية التى أبقى الله نسبها محفوظا طيلة الزمن ، أشراف مكة ، الهواشم ، وبنى شيبة ، سدنة الكعبة ، من بنى عبد الدار (١) .

وليس بين أيدينا مايشير الى حجم الكثافة السكانية آنذاك ولاعدد البيوت والمنازل فيها ، لكن يمكن أن يقال أن سكان مكة فى أحسن الأحوال كانوا فى حدود خمسين ألف نسمة ، ذلك أن قوام بعض الجيوش التى كان يقودها بعض أمراء مكة ، آنذاك ، يبلغ الخمسين الف مقاتل ، ومعلوم أن هذا العدد ليس باكمله من سكان مكة ، بل كثير منهم من البدو والعربان والقبائل القاطنة قريبا منها (٢) ، فاذا ما افترضنا أن نمفهم من سكان مكة ، قدرنا تعداد أهلها بما تقدم .

وقد كان مبدأ حدود مكة العمرانية ، آنذاك ، المعلاة (٣) ، وهى المقبرة الشريفة ، ومنتهاها ، من جانب جدة ، موضع يقال الشبيكة ، ومن جانب اليمن ، قرب مولد سيدنا حمزة ، رضى الله عنه ، وعرضها من وجه جبل يقال له "جزل" (٤) الى أكثر

---

(١) انظر : تاريخ الكعبة المعظمة ص ٣٣٥-٣٤٦ .

(٢) تاريخ مكة للسباعى ___

(٣) "المعلاة" : بفتح الميم وسكون العين .

(٤) "جزل" : بكسر الجيم ، وفتح الزاى ، وتشديد اللام . كان يسمى قديما الجبل "الأحمر" ، و"الأعرف" . وانما سمى "جزل" فيما بعد ، لأن طائفة من الجيوش كانوا يعسكرون فى هذا الجبل ، يسمون بهذا الاسم . انظر : الاعلام بأعلام بيت الله الحرام ص ٧ . وانظر أيضا : معجم البلدان ١٢٢/١ .

من نصف جبل "أبى قبيس" ، ويقال لهذين الجبلين الاخشبان ، فيكون جبل "جزل" مقابل لجبل "أبى قبيس" والكعبة ودور الأهالى بينهما (١) .

وقد كانت مكة فى مطلع القرن العاشر وقبل ذلك ، قليلة السكان والأهالى ، لكن بمرور الزمن اخذ الناس يتقاطرون عليها ، الى أن أصبحت عامرة بالسكان ، ولعل هذا يعود الى موجة الهجرات التى نشأت ، تقريبا ، ابتداء من العقد الثالث من القرن العاشر ، والذى كان سببه الحروب المستمرة فى أصقاع كثيرة من العالم الاسلامى ، من جهة ، ومن جهة أخرى ظهور الدولة الصفوية على مسرح الأحداث والتى كان سلاطينها يفرضون على الأهالى مذهب الرفض عنوة ، وبقوة السلاح ، مما دفع كثيرا من العلماء والاسر الى الفرار والهروب الى مدن اسلامية تتمتع بالأمن والاستقرار . فكان لمكة المكرمة نصيب كبير من المهاجرين .

ومما يدل على قلة سكان مكة فى أوائل القرن العاشر ، وازدياد عددهم فيما بعد ، ماأفاده قطب الدين النهروالى ، وهو ممن عاصر ذلك الزمان ، حيث قال : "كنا نرى سوق المسعى وقت الضحى خاليا من الباعة ، وكنا نرى القوافل تاتى بالحنطة من بجيلة ، فلايجد أهلها من يشترى منهم جميع ماجلبوه ، وكانوا يبيعون ماجاءوا به بالأجل ، اضطرارا ، ليعودوا بعد ذلك وياخذوا اثمان ماباعوه ، وكانت الأسعار رخيصة جدا لقلة الناس وعزة الدراهم . وأما الآن فالناس كثيرون ، والرزق واسع ، والخير كثير ، والخلق مطمئنون آمنون" (٢) .

---

(١) انظر : الاعلام باعلام بيت الله الحرام ص ٧ ، تاريخ مكة للسباعى) ٢/٤٦٠،٤٦١ .

(٢) الاعلام باعلام بيت الله الحرام ص ٩٠٨ .

اللغة والعادات :

مما لاشك فيه أن اللغة السائدة فى مكة ، والتى كانت تدرس فى حلقات العلم ، سواء فى الحرم أو المدارس ، هى اللغة العربية ، وهذا مالايحتاج الى تدليل . لكن لما كان أهل مكة خليطا من أجناس شتى ، ولما كانت مكة تابعة لدولة المماليك الشراكسة ، والدولة العثمانية ، فيما بعد ، التركيتين ، وكان لهما نفوذ فى الحجاز ، كان ذلك دليلا على أن مكة حوت عدة لغات فى التخاطب ، هى لغات من وفدوا اليها وجاوروها . فكانت لغة التخاطب الى جانب اللغة العربية ، اللغة الفارسية والأردية والتركية ، والحبشية ، وغير ذلك ، فكان لكل لغة من هذه اللغات ، فئات كبيرة من المجتمع المكى يتخاطبون بها .

ولا أدل على تنوع لغات التخاطب فى مكة من كون أحد أمراء مكة ، الاشراف ، وهو الشريف حسن بن محمد بن بركات ، المتقدم ذكره ، كان يجيد الى جانب اللغة العربية ، اللغة الفارسية والتركية ، وغيرهما ، وكان ماهرا حتى بكتابتها (١) .

أما بخصوص العادات والتقاليد ، فى المجتمع المكى آنذاك ، فليس بين أيدينا مايعطى صورة كافية وواضحة عنها ، لكن يمكن أن يقال ، أن العادات والتقاليد كانت مختلفة ومتفاوتة اختلاف وتفاوت الجنسيات والقوميات التى نزحت الى مكة .

فكان لكل أمة عاداتها وتقاليدها الخاصة فى المناسبات والأفراح والاتراح ، وفى طرق معيشتها وملبسها ومأكلها ، وغير ذلك . فكانت العادات مختلفة ومتنوعة . لكن لم تكن على كثرتها وتنوعها تخرج عن روح الاسلام والشرع الشريف ، بل

---

(١) انظر : سمط النجوم العوالى ٣٧١/٤ .

على العكس ، ان أهم ما امتاز به المجتمع المكى ، لكونه بجوار الكعبة المشرفة ، وبلد الله الحرام ، ويشاركه فى هذا المجتمع المدنى ، هو التمسك الأصيل بالاسلام ، ومجانبة أسباب الفساد ودواعى الفجور ، والابتعاد عن مقارفة الشهوات والملهيات المحرمة . فكان مجتمعا نظيفا نزيها ، يسوده الاخاء والتعاون ، والصدق والنزاهة والتدين . وقد كان أشراف مكة ، حكاما ومحكومين ، القدوة العملية فى هذا كله كيف لا وهم أبناء المصطفى ، صلى الله عليه وسلم .

والمجتمع المكى بطبيعته لايقبل الفساد والانحراف وسىء الأخلاق ، اذ لايقدم مكة ولايجاورها الا الصالحون والمتدينون ، لأن من جاورها وسكن بها — مع ضنك العيش ، وقلة المال ، وقلة فرص التكسب والاسترزاق ، ومع وجود مدن اسلامية أخرى تتمتع بالرفاهية وسعة العيش ورغده — انما قصد من سكناه مكة مجاورة بيت الله الآمن ، وتدينا وتمسكا بتعاليم الاسلام وقد مر بنا مافعله أهل مكة بابن عتيق الحضرمى بعد موته ، ذلك الوزير الذى خالف تعاليم الاسلام ، وجار على الأهالى ، وأكل أموالهم بالباطل ، مع كونها حالة نادرة وشاذة .

وقد ذكرت بعض المصادر بعض عادات الأشراف ، وخصوصا الولاة ، فى بعض حفلات أعراسهم ، أنهم كانوا يبتدؤونها بقراءة آيات من القرآن الكريم ، ثم يعقبونها بانشاد المدائح الشريفة ، ثم مايعقب ذلك من اكرام الشريف لقارئى القرآن ومنشدى المدائح ، وكذا اكرام العلماء بالصلات والجوائز والأموال . وكان من عادة بعض الأشراف اذا عقد نكاحا لنفسه أو لأولاده ، أن يحرص على دعوة الصالحين والعلماء بالذات ، تبركا بوجودهم ، ثم يقوم بتسجيل أسمائهم بعد كتابة العقد ، وبعدها يعين لكل منهم شيئا من

المـــال .(١)

وكـان من عادة أشراف مكة أنه اذا مات أحد أمرائهم أن يطوفوا به الكعبة ، سبعة أشواط ، بعد غسله وتكفينه .

وكـانت عـادة تبـادل الهدايا بين أمراء مكة الاشراف ، وبيـن سلاطين الدولـة المملوكيـة والعثمانيـة فيمـا بعد ، لاتنقطع .(٢)

كما كان يسود المجتمع المكى التكافل والتعاون ، وروح الاخـوة الاسـلامية ، ولعـل ابـرز ملامـح هـذا التكافل مساعدة الاغنياء والموسرين الفقراء وذوى الحاجة ، ممن لم يتيسر له مـورد من الرزق ،أو ذوى المصائب والعاهات ، الذين لايقدرون عـلى التكسب . وقد كان أمراء مكة القدوة الفعلية فى ذلك . فمـن صور ذلك أنه كان من عادة حكام مكة الأشراف التصدق على أهل الحرمين الشريفين ، وكانوا اذا بلغوا المدينة المنورة تصدقـوا عـلى جـيران المصطفى ، صلى الله عليه وسلم ، صدقة خاصة تشمل العلماء والحكام والصلحاء والخدام وسكان الأربطة والأرامـل والأيتام والعساكر ، وخدام العساكر ، وخدام العين الزرقـاء(٣) ، لكـل واحـد قـدر معين من المال(٤) . وكان من عادة بعضهـم فـى منصرفه من المدينة أنه بعد خروجه من باب الحرم المـدنى ، يخـرج كيسـا مملـوءا من الذهب والفضة ، ثم يجمع عليـه الفقراء والأطفال ، ثم يقوم بتوزيعه عليهم بنفسه حتى

---

(١) انظر : سمط النجوم العوالى ٣٧٢/٤ .
(٢) المرجع السابق ٣٢٦،٣٠٥/٤ .
(٣) العيـن الزرقاء هى من تسمية العامة ،وقد اشتهرت بهذه التسمية ، واسمها الحقيقى العين الأزرق ، ذلك أن الذى أجراها هـو مـروان بـن الحـكم ، لمـا كان واليا على المدينـة لمعاويـة بـن أبـى سفيان ، وكان مروان أزرق العينيـن ، فنسبت العين الى لون عينيه . وهى عين تقع غـرب مسجد قبـاء ، بـالقرب منها ، وكانت موجودة الى فترة قريبة ، وبعدها طمرت .
انظر : المغانم المطابة ص ٢٩٥ ، عمدة الأخبار ص ٣٧٩ .
(٤) انظر : سمط النجوم العوالى ٣٧٣/٤ .

ينفذ جميع ماعنده[1] .

وعادة احتفال الاهالى بقدوم شريف مكة اليها ، بعد خروجه منها لأمر من الامور ، وكذا بقدوم ذى شان كبير اليها ، أمر اعتاده أهل مكة ، تسلية وترويحا عن نفوسهم باللهو المباح . بل انهم ، لشعورهم الدينى الأصيل ، يحتفلون حتى بوصول كسوة الكعبة وميزابها ، فى بعض الأحيان فقد جاء فى بعض المصادر أنه لما وصل ميزاب الكعبة المشرفة من الديار الرومية ، بصحبة بعض الباشوات ، أمر والى مكة آنذاك ، وهو الشريف ادريس ، أكابر مكة وعلمائها وأهاليها بأن يستقبلوا هذا الباشا من الحجون ، ويمشوا أمام الميزاب فامتثلوا الامر وبرزوا ، وكان أمامهم بعض الطوائف يذكرون الله تعالى[2] .

وبخصوص دور المرأة ووضعها فى المجتمع المكى آنذاك ، فان المرأة – بحكم تعاليم الاسلام ، الذى وهبها كامل حقوقها كانت ملتزمة ومتمسكة بالشرع المطهر ، فى عبادتها وخلقها وملبسها ، وكان جل عملهن ينصب فى القيام بشئون بيوتهن وتربية أولادهن ، وخدمة أزواجهن . بيد أن هذا لم يكن ليمنعهن من المشاركة فى النواحى العلمية الثقافية ، فقد برز منهن عالمات كثيرات ، قمن بالتدريس ورواية الحديث ، وغير ذلك ، كما سيأتى بيانه فى الحالة العلمية . بل ان المرأة كان يحترم رأيها حتى فى بعض المسائل المتعلقة بالحكم والسياسة ، ولاأدل على لك ، من رضى وارتياح الشريف ادريس بن حسن لرأى أخته ، عندما وقع النزاع بينه وبين ابن أخيه محسن على الحكم ، وقد وقع قتال بين الطرفين ، ولو كتب لهذا القتال أن يستمر لترتب عليه مفاسد لايعلمها

---

(١) انظر : سمط النجوم العوالى ٣٧٣/٤ .
(٢) المرجع السابق ٣٩٧/٤ .

الا الله ، وقد دخل الشريف ادريس بيته مغموما ، لايدرى ماذا يصنع ، أيستمر فى القتال ، فيزهق نفوسا بريئة ، أم يستسلم والاستسلام جبن ، وكانت أخته الشريفة زينب موجودة ، فقالت له : علام الحزن والعناء ، دعها لابن أخيك ، فقد وليتها مدة طويلة ، والامر لم يخرج عن ابن اخيك . فاقتنع برأيها ، وأرسل حينئذ يطلب الصلح ، والخروج من مكة . (١)

---

(١) انظر : خلاصة الأثر ٣٩٣/١ ، تاريخ مكة (للسباعى) ٣٥٩/٢

مساعدات سلاطين آل عثمان المالية والغذائية لأهل الحرمين .

لقد اهتم السلاطين العثمانيون بأهل الحرمين الشريفين اهتماما كبيرا ، اذ خصوا أهليهما عن أهالى سائر المدن الاسلامية الأخرى بالرعاية والعطف ، لما لهذين المدينتين الشريفتين من مكانة مميزة فى الاسلام ، وفى قلوب المسلمين جميعا فى جميع أنحاء الأرض . لذا فقد توجهت عناية سلاطين آل عثمان بتوفير سبل المعيشة والارتزاق لسكان مكة المكرمة والمدينة المنورة ، لقلة الموارد المالية وضنك المعيشة فيهما ، من جهة ، وحبا منهم للاحسان وفعل الجميل والخير ، من جهة أخرى . وقد تمثلت مساعدة هؤلاء السلاطين للأهالى بالمساعدات المالية العينية ، والمساعدات الغذائية .

(أ) المساعدات المالية :

الصر (١) :

وهو عبارة عن مقدار معين من الدنانير ، يرسلها السلطان العثمانى لأهل الحرمين فى السنة مرة واحدة . وأول سلطان عثمانى أرسل صرا الى الحرمين الشريفين هو السلطان محمد بن السلطان بايزيد الأول (٢) . ويبدو أن فكرة ارسال الصر (٣)

---

(١) "الصر" : بكسر الصاد المهملة ، هى الدراهم والدنانير يقال : مالفلان صر ، أى ماعنده درهم ولادينار . ويجوز أن تكون "صرة" بضم الصاد ، وهى كيس النقود وجمعها "صرر" . ويجوز أن تكون أيضا "الصر" بفتح الصاد والصر هو الجمع والشد ، ولأن النقود تجمع فى كيس ويشد عليها ، سميت كذلك .
انظر : لسان العرب ٤/٤٥٠-٤٥٢ ، المعجم الوسيط ١/٥١٢

(٢) ولد سنة (٧٨١هـ) ، استقل بالملك سنة (٨١٦هـ) بعد فوضى سياسية ، كادت تهدم من كيان الدولة ، وتوفى سنة (٨٢٤هـ) .
انظر : تاريخ الدولة العلية ص ١٤٩-١٥٢ .

(٣) انظر : الاعلام بأعلام بيت الله الحرام ص ١٧٣ ، اعلام العلماء الأعلام ص ١٠٥ ، سمط النجوم العوالى ٤/٦٥ .

لأهل الحرمين الشريفين قد نشأت عند المماليك الشراكسة أول الأمر ، وكانت تسمى "الذخيرة" وسيأتي الحديث عنها ، ومن ثم تابعهم عليها السلاطين العثمانيون . ولم يكن حجم الصر الذى كان يرسله السلطان محمد بحجم الصر الذى أرسله السلاطين الذين جاءوا بعده (١) ، اذ فيما بعد ازداد مقدار هذا الصر كثيرا ، بحيث كان يغطي ، مع "صدقة الحب" ، الآتي ذكرها ، نفقات أهل الحرمين طيلة العام .

وجاء بعد السلطان محمد ابنه السلطان مراد الثاني (٢) ، فزاد في الصر ، وكان يرسل كل عام أضعاف ماكان يرسله والده (٣) هذا عدا ماعينه للحرمين الشريفين من خاصة صدقاته كل عام ، والتي كانت تبلغ قرابة ثلاثة آلاف وخمسمائة دينار توزع على أهلهما ومثلها للسادة الأشراف .

واستمر أمر هذا الصر لأهل الحرمين الشريفين يزداد ولاينقص ، حتى بلغ في عهد السلطان بايزيد الثاني (٤) بن السلطان محمد الفاتح ، أربعة عشر الف دينار ذهبا ، نصفها لفقراء مكة ، والنصف الآخر لفقراء المدينة (٥) . ثم زاد حجم الصر في عهد سليم الأول ، فاتح مصر ، وصار أضعاف ماكان يرسله والده (٦) . قيل انه أوصلها الى ثمانية وعشرين الف دوكا (٧) وزاد في عهد ابنه السلطان سليمان الى أن بلغ احدى وثلاثين

---

(١) تاريخ الدولة العلية ص ١٥٢ .
(٢) ولد سنة (٨٠٦هـ) ، وتولى السلطنة بعد وفاة أبيه مباشرة سنة (٨٢٤هـ) ، وقد نزل عن السلطنة عدة مرات لابنه محمد ، وكان يعود اليها بسبب الفتن . توفي سنة (٨٥٥هـ) .
انظر : تاريخ الدولة العلية ص ١٥٣-١٥٩ .
(٣) اعلام العلماء الأعلام ص ١٠٥ .
(٤) ولد سنة (٨٥١هـ) ، وتولى السلطنة سنة (٨٨٦هـ) ، وتوفي سنة (٩١٨هـ) .
انظر : تاريخ الدولة العلية ص ١٧٩-١٨٧ .
(٥) الاعلام باعلام بيت الله الحرام ص ١٧٧ ، سمط النجوم العوالي ٦٨/٤ .
(٦) انظر : الاعلام باعلام بيت الله الحرام ص ١٩١ ، اعلام العلماء الأعلام ص ١٠٦ .
(٧) تاريخ الدولة العلية ص ١٩٤ .

ألف دينار من الذهب .(١)

الذخيرة :

وهى صر كانت ترسل الى الحرمين الشريفين من مصر أيام المماليك الشراكسة ، فلما فتح السلطان سليم مصر أبقاها على حالها ، وأجراها فى كل عام من خزينة مصر ، تفرق على فقراء الحرمين الشريفين . قال المؤرخ القطبى المتوفى سنة (٩٩٠هـ) عن هذه الصدقة : "وهى باقية الى الآن" .(٢)

الجوالي :

جمع "جالية" ، وهى مايؤخذ من أهل الذمة فى مقابلة استمرارهم فى بلاد الاسلام ، تحت الذمة ، وعدم جلائهم عنها . وكان يخرج منها شىء قليل فى أيام الجراكسة لبعض الفقراء والمشايخ ، فلما كانت سلطنة سليمان القانونى أخرج من خزينة الدولة قدرا معلوما للعلماء والمشايخ من أهل الحرمين الشريفين ومن أهل مصر وغيرها . فالسلطان سليمان أول من سن هذه السنة الحميدة ،(٣) ثم استمرت بعده . وكان مقدار مايحمل كل سنة لأهل مكة المشرفة ، خاصة ، نحو ستة آلاف دينار .(٤)

---

(١) انظر : الاعلام بأعلام بيت الله الحرام ص ٢٢٤ ، اعلام العلماء الأعلام ص ١٠٩ ، سمط النجوم العوالى ٨١/٤ .
(٢) انظر : الاعلام بأعلام بيت الله الحرام ص ١٩٢ .
(٣) المرجع السابق ص ٢٢٥،٢٢٦ .
(٤) انظر : اعلام العلماء الأعلام ص ١٠٩ .

(ب) المساعدات الغذائية :

صدقة الحب :

وهي عبارة عن مقدار معين من القمح التزم سلاطين آل عثمان ارساله الى أهالي الحرمين الشرفين . وكان أول من سن هذه السنة الطيبة السلطان سليم الاول . وكان قد أرسل الى الحرمين الشريفين أول ماأرسل ، سبعة آلاف اردب[(١)] من القمح ، خمسة آلاف منها لأهل مكة ، وألفان لأهل المدينة[(٢)] . فوزعت هذه الصدقة بموجب سجلات خاصة ، دونت فيها أسماء البيوت ، وعدد مافي كل بيت من افراد ، وكان عدد المستحقين آنذاك ، نحو اثنى عشر الف نسمة . فخصص لكل فرد أربع كيلات[(٣)] من القمح ، مضافا اليها دينارا من ذهب .

وقد استثنى من الصدقة التجار والسوقة[(٤)] والعسكر[(٥)] .

وكما كانت صدقة "الصر" تتزايد من عهد سلطان الى سلطان ، كذلك حال صدقة "الحب" ، أخذت تتزايد فيما بعد . ثم ان السلطان سليمان القانوني أفرد لهذه الصدقة قرى بمصر اشتراها من بيت مال المسلمين ، ووقفها وجعل غلتها لأهل الحرمين الشريفين[(٦)] . وفي عهد سليم الثاني بن سليمان

---

(١) الاردب : ينقسم الى أربعة وعشرين مدا .
انظر : مرآة الحرمين ٤٤١/١ .

(٢) انظر : الاعلام باعلام بيت الله الحرام ص ١٩٣،١٩٤ ، اعلام العلماء الأعلام ص ١٠٦ .

(٣) الكيلة : تساوي ربع المد ، والمد خمس اقات ، والاقة تساوي أربعمائة درهم .
انظر : مرآة الحرمين ٤٤١/١ .

(٤) هكذا ورد في المصادر ، ولعل المراد به النسبة الى السوق ، أي أهل السوق ، المشتغلون بالأسواق ، وهي نسبة دارجة على السنة العوام .
انظر : المصباح المنير ٣٥٠/١ .

(٥) انظر : الاعلام باعلام بيت الله الحرام ص ١٩٤ ، تاريخ مكة (للسباعي) ٤٦٢/٢ .

(٦) الاعلام باعلام بيت الله الحرام ص ٢٢٥ ، اعلام العلماء الأعلام ص ١٠٩ .

القانونى زيدت هذه الصدقة سبعة آلاف أخرى [١] .

قال المؤرخ قطب الدين النهروالى عن هذه الصدقة : "وهى مستمرة الى أواننا هذا" [٢] .

وقد كانت هذه الصدقات ، وخاصة صدقة الحب سببا لمعاش أهل الحرمين الشريفين وتقوتهم ، ومادة لحياتهم ومعيشتهم . قال قطب الدين النهروالى : "صار فقهاء مكة والمجاورون يتعيشون بوصول هذا الحب اليهم ، اما فى جميع السنة أو أكثرها ، فلو فقدوا ذلك ، والعياذ بالله ، هلكوا" [٣] .

---

(١) اعلام العلماء الأعلام ص ١١٩ ، تاريخ مكة (للسباعى) ٤٦٢/٢ .
(٢) الاعلام بأعلام بيت الله الحرام ص ٢٢٥ .
(٣) المرجع السابق ص ٢٢٥ .

المبحث الرابع

الحالة العلمية في مكة المكرمة

لم يكن القرن العاشر الهجرى ، الذى عاش فيه على القارى ، ومابعده ، قرن الابداع والابتكار والتجديد العلمى ولاقرن التدقيق والبحث الدقيق ، الذى يتسم بالاجتهاد والنبوغ والاتيان بالجديد ، سواء فى ذلك العلوم العقلية والنقلية . فان هذه السمات ظلت مستمرة فى الناحية العلمية فى المجتمع الاسلامى الى حدود منتصف القرن الثامن الهجرى ، والذى يمكن أن يقال انه كان نهاية عصر النبوغ والعبقرية ، وماجاء بعد ذلك فهو نادر وقليل ، فقد كان ختام ذلك العصر مثل ابن تيمية ، وابن دقيق العيد ، والمزى والذهبى ، وأبى حيان النحوى ، الغرناطى ، وابن كثير ، وابن القيم ، وغيرهم ، ممن خلفوا لنا تراثا علميا ضخما فى علوم شتى .(١)

ان العصر الذى عاش فيه على القارى ، كان عصر العكوف على كتب المتقدمين ، وخدمتها ، جمعا وترتيبا ، وايضاحا وشرحا ودرسا ، واختصارا وتلخيصا .

وقد امتاز القرن العاشر بازدهار علوم الحديث والرجال فى مصر والشام ، وبازدهار العلوم العقلية ، كالمنطق والفلسفة ، فى ايران ، وازدهار الفقه الحنفى فى الهند وتركستان .(٢)

كانت العلوم السائدة فى الحجاز ـ مكة المكرمة والمدينة المنورة ـ هى العلوم النقلية الشرعية ، كعلوم القرآن ، والحديث ، والفقه ، والنحو ، وغيرها . وكان لكل

---

(١) انظر : الامام السرهندى حياته وأعماله ص ٣٢ .
(٢) المرجع السابق ص ٣٣ .

فـن مـن هـذه الفنون علماء مبرزون فيها ، يقومون بتدريسها وبذلها لطلبة العلم .

أما العلوم العقلية والطبيعية ، كالفلسفة ، وعلم الكلام ، والطب والفلك ، وغيرها ، فلم يكن يحفل بها فى الحجاز ، عموما ، سواء فى هذا العصر أو غيره من العصور ، اذ الجو الروحى والايمانى كان يخفى على مجاورى الحرمين الشريفين وعلى من يقدم اليهما من العلماء ، التعليم الشرعى الخالص ، لمكانة الحرمين الشريفين الروحية والدينية فى قلوب المسلمين .

على أن العلوم العقلية والطبيعية قد آلت فى هذا العصر فى شتى انحاء العالم الاسلامى ، الى التدهور والاضمحلال وذبل عطاء علماء الاسلام فيها ، بل يمكن أن يقال ان عطاءهم التجديدى فيها توقف نهائيا .

وكان ولاة مكة ، الأشراف ، يشجعون العلم والعلماء ويقربونهم الى مجالسهم ويغمرونهم بالصلات والجوائز . بل كان أكثر من والى من ولاة مكة عالما ، فقيها ، محدثا ، أديبا ، شاعرا .

فان الشريف بركات الأول[(١)] ، جد الأشراف البركاتيين الذين تولوا امرة مكة فيما بعد ، كان عالما ، فقيها ، محدثا . أجاز له جماعة من العلماء ، منهم الزين العراقى ، وابنه ، والهيثمى ، والجمال بن الشرايحى ، والمجد الشيرازى ، وغيرهم . وأجاز هو بعض العلماء ، وممن أخذ عنه السخاوى[(٢)] .

قال عنه فى خلاصة الكلام : "أخذ عنه العلماء بالقاهرة وازدحموا على القراءة عليه ، لعلو سنده ، وأجازهم "[(٣)] .

---

(١) ولد سنة (٨٠١هـ) تقريبا ، وتولى امرة مكة أكثر من مرة ، وظل بها الى أن توفى سنة (٨٥٩هـ) .
انظر : الضوء اللامع ١٣/٣، ١٤ .

(٢) انظر : الضوء اللامع ١٣/٣ .

(٣) خلاصة الكلام ص ٤٣ .

وكذا من حكموا مكة من بعده من أبنائه ، كانوا على درجة عالية من العلم والادب . فقد كان الشريف هزاع حفيد بركات الاول ، محبا للعلم ، حافظا للقرآن ، وكان قد ملى في بعض السنوات صلاة التراويح بالناس بجميع القرآن (١) .

وكذا الامير بركات أخو هزاع كان عالما ، فقيها ، محدثا ، أخذ بمصر عن نحو أربعين شيخا ، كما أجازه بمكة جماعة من أعيان العلماء (٢) . وكان بليغا ممقعا ، له النظم الرائق والنثر الفائق (٣) .

وهكذا الشريف محمد بن بركات بن محمد بن بركات ، المعروف بأبي نمي الثاني ، كان فقيها ، محدثا ، أديبا ، شاعرا . قال عنه في خلاصة الكلام : "كان من أكابر العلماء ، وأجلة الأولياء ، وقد أخذ كثيرا عن العلماء ، وأخذ عنه كثيرون" (٤) .

والشريف حسن بن أبي نمي الثاني كان ، أيضا ، من العلماء والادباء والشعراء ، وفي عهده نشطت حركة التأليف والتدوين ، فعمرت الخزائن بالكتب . وهذا يعود الى تشجيعه العلماء ، وبذل الصلات والجوائز لهم ، حتى يقال انه كان يجيز على المؤلف الواحد بالف دينار أو أكثر (٥) .

كما كان الشريف حسن يجيد اللغة التركية والفارسية وغيرهما نطقا وكتابة (٦) . وكان من قوة أدبه ومعرفته باللغة أنه كان يكتب خطاباته الرسمية ، على كثرتها وطولها ، بحروف تخلو من التنقيط نهائيا . ولعله كان يقصد بذلك دفع المماثلة لخطه ، ورفع المشاكلة ، حتى يبعد عن التزوير (٧) .

---

(١) خلاصة الكلام ص ٤٤ .
(٢) خلاصة الكلام ص ٤٦ ، سمط النجوم العوالي ٢٨٠/٤ .
(٣) سمط النجوم العوالي ٢٩١/٤ .
(٤) خلاصة الكلام ص ٥٦ .
(٥) سمط النجوم العوالي ٣٥٦/٤ .
(٦) المرجع السابق ٣٧١/٤ .
(٧) المرجع السابق ٣٧٠/٤ .

وكذا من جاءوا بعده من الامراء الاشراف ، كانوا على جانب عظيم من العلم والادب والمعرفة ، وكانوا قدوة لافراد المجتمع المكى فى تلقى العلم وتحصيله .

أما بخصوص المدارس العلمية فى مكة المكرمة ، فقد كان على رأسها الحرم المكى ذاته ، اذ كانت حلقات العلم فيه كثيرة ومتنوعة . ويعد الحرم مدرسة علمية مفتوحة لكل راغب وطالب للعلم ، ولكل عالم يريد أن ينشىء له حلقة علمية فيه فلم تكن حلقات العلم ، آنذاك ، حكرا على فئة معينة من العلماء ، بل مبذولة لكل عالم ، حتى لقد كان بعض العلماء الذين يقدمون مكة بقصد الحج ، ينشئون حلقات علمية فى الحرم وقت مقامهم فيها . لذا كان الحرم زاخرا بدروس العلم فى جميع الفنون النقلية ، وكان لكل فن رواده وطلبته .

وكان الى جانب حلقات العلم فى المسجد الحرام ، مدارس أخرى تقوم بنفس المهمة ، منها المدرسة الاشرفية القايتبائية التى بناها السلطان المملوكى الاشرف قايتباى سنة (٨٨٢هـ) وكان الفراغ من بنائها سنة (٨٨٤هـ)[(١)] . كما بنى بجوار هذه المدرسة رباطا لسكنى الفقراء . ثم عمل على تنظيم الدراسة وتخصيص المرتبات للمدرسين والطلبة . كما زود هذه المدرسة بخزانة كتب ، جعلها وقفا على طلبة العلم[(٢)] وموقع المدرسة والرباط كان بين باب السلام وباب النبى[(٣)] . وكان يدرس فى هذه المدرسة فقه مذاهب الائمة الاربعة[(٤)] .

ومنها ، أيضا ، المدارس السليمانية الاربع ، التى أمر ببنائها السلطان العثمانى سليمان القانونى ، لتدريس فقه

---

(١) انظر : سمط النجوم العوالى ٢٧٧/٤ ، الاعلام بأعلام بيت الله الحرام ص ١٥٣ .
(٢) الاعلام بأعلام بيت الله الحرام ص ١٥٣ ، تاريخ مكة (للسباعى) ٣٢٩/١ .
(٣) تاريخ مكة (للسباعى) ٣٢٩/١ .
(٤) الاعلام بأعلام بيت الله الحرام ص ١٥٣ .

مذاهب الائمة الاربع . فانشأت هذه المدارس في الجهة الجنوبية من المسجد الحرام[1] . وقد وضع حجر أساسه لليلتين خلتا من رجب ، سنة (٩٧٢هـ)[2] . ولم يكتمل بناؤها الا في عهد السلطان سليم الثاني بن السلطان سليمان القانوني .

وقد عين السلطان سليمان القانوني ، قبل وفاته ، وظائف المدرسين والطلبة ، كل له مقدار معين من المال يوميا ، ولكل مدرس عدد معين من الطلبة يقوم بتدريسهم[3] .

وبعد أن اكتمل بناء المدارس الاربع ، وسدت رئاسة كل مدرسة الى امام مذهب من المذاهب الاربعة . فوسدت رئاسة مدرسة المالكية الى القاضي حسين بن أبي بكر الحسني[4] ، شيخ الحرم . ورئاسة مدرسة الحنفية الى الشيخ قطب الدين النهروالي[5] . ورئاسة مدرسة الشافعية الى الشيخ عبد العزيز الزمزمي[6] . أما مدرسة الحنابلة فما وجد بمكة من الحنابلة من يصلح لها ، فعملت دار حديث ، ووسدت الى الشيخ معين خان ابن آصف خان[7] ، وكان يقرأ فيها الصحاح الستة[8] .

أما مدرسة الاحناف ، والتي كان يرأسها الشيخ قطب الدين النهروالي ، فقد تولى رئاستها سنة (٩٧٥هـ) ، واستمرت معه الى وفاته سنة (٩٩٠هـ)[9] . وقد ذكر قطب الدين

---

(١) هكذا في الاعلام بأعلام بيت الله الحرام ، ومختصره اعلام العلماء الاعلام . وقد علق عليه محقق المختصر بقوله : المحيح الجانب الشمالي .
(٢) انظر : الاعلام بأعلام بيت الله الحرام ص ٢٣٧،٢٣٨ ، اعلام العلماء الأعلام ص ١١٣،١١٤ .
(٣) المصدرين السابقين ، نفس الصفحات .
(٤) تاتي ترجمته .
(٥) ترجمته في شيوخ على القارى .
(٦) تاتي ترجمته .
(٧) شمس الدين بن آصف خان (... ـ ٩٨٦هـ) .
هو شمس الدين ابن الوزير آصف خان ، كان صالحا ، فقيرا ، مولده ووفاته بمكة .
ترجمته في : مختصر نشر النور والزهر ١/١٧٠ .
(٨) انظر : الاعلام بأعلام بيت الله الحرام ص ٢٣٩،٢٤٠ ، اعلام العلماء الأعلام ص ١١٤،١١٥ .
(٩) اعلام العلماء الأعلام ص ١١٥ .

النهروالي ، بنفسه ، بعض الفنون والكتب التي كان يقوم بتدريسها ،حيث قال : "قرأت فيها (أى في المدرسة) قطعة من الكشاف ، والهداية ، وقطعة من تفسير مولانا ابي السعود ،.....، وقرأت فيها درسا في الطب ، ودرسا في الحديث وأصوله واني أدرس الآن تكميل شرح الهداية للعلامة الكمال بن الهمام" (١) .

وبعد وفاة قطب الدين النهروالي ، رشح في توليها ابن أخيه عبد الكريم القطبي (٢) ، وبالفعل تولاها مدة يسيرة ، وبعدها وسدت لشيخ يقال له خير الدين افندى (٣) ، وهو حنفي المذهب كسالفيه . أما مدرسة الشافعية فقد أعطيت للشيخ عطية (٤) ، بعد وفاة الشيخ الزمزمي ، ولما توفي الشيخ عطية ، أعطيت للشيخ مير بادشاه ، وهو حنفي المذهب ، واستمرت بيده الى أن توفي ، وبعدها أعطيت لابنه عبد الله ، وهو حنفي المذهب ، أيضا (٥) .

أما مدرسة المالكية فقد صارت بيد شيخ يقال له عبد الباقي وهو ، أيضا ، حنفي المذهب .

أما مدرسة الحنابلة ، فقد جعلت من أول تاريخها دار حديث ، كما سر ، ووسد أمرها للشيخ معين خان ، المتقدم ذكره ، وهو حنفي المذهب ، ثم انتقلت الى الشيخ الملا علاء الدين البرسوى ، وهو حنفي المذهب ، أيضا . وهكذا أضحت المدارس الأربع ، والتي خصصت كل مدرسة منها لدراسة مذهب من المذاهب الأربعة ، كلها حنفية (٦) .

ومن هذه المدارس ، أيضا ، مدرسة بناها السلطان

---

(١) الاعلام بأعلام بيت الله الحرام ص ٣٣٩ .
(٢) تاتي ترجمته .
(٣) اعلام العلماء الأعلام ص ١١٥ .
(٤) ترجمته في شيوخ المؤلف .
(٥) اعلام العلماء الأعلام ص ١١٥ .
(٦) المرجع السابق ص ١١٥ .

العثماني مراد الثالث بن السلطان سليم الثاني ، فقد حول هذا السلطان بيتا كبيرا بالصفا الى مدرسة ، يدرس فيها العلوم الشرعية ، ورتب فيها للمدرسين والمعيدين والطلبة وظائف مالية محدودة ، من مال أوقافه بمصر . فكان يرسل من مصر سنويا ستمائة دينار ، تصرف على المدرسين والطلبة (١) . وقد وسدت رئاسة هذه المدرسة الى الشيخ عبد الكريم القطبي ابن أخ الشيخ قطب الدين النهروالي . قال عبد الكريم القطبي : "أنعم بهذه المدرسة على هذا الحقير (يعني نفسه) وشرع يدرس فيها الفقه والحديث . وشرعت أكتب شرحا كافيا شافيا ، ان شاء الله تعالى ، على صحيح البخاري" (٢) .

كانت هذه المدارس الى جانب حلقات العلم في المسجد الحرام تؤدي دورا مهما وبارزا في تثقيف وتعليم الطلبة والأهالي . وكما كان للرجال مجالسهم وحلقاتهم العلمية في المسجد الحرام ، كذلك كان للنساء مجالسهن وحلقاتهن الخاصة بهن ، حيث كن يشاركن الرجال في طلب العلم .

لقد امتازت بعض الأسر في المجتمع المكي ،آنذاك ، بالتوجه العلمي منذ سنوات طويلة ، كانت تتولى مهمة التدريس والفتوى والقضاء ، ونشر العلم . كانت هذه الأسر تنشيء أفرادها سواء في ذلك الذكور والاناث نشأة علمية ، فكانت تحضرهم مجالس العلم ، وتستجيزهم من العلماء ، وتخلق لهم الجو العلمي ، حتى يضطلعوا بأعباء نشر العلم والتصدر باقرانه بين الناس مستقبلا . فمن هذه الأسر ، أسرة آل ظهيرة وآل الطبري ، وآل الفاكهي ، وآل خالد ، وآل الزمزمي ، وآل المرشدي ، وآل السقاف ، وآل علان ، وآل سنبل ،وآل العامودي وآل العصامي (٣)، وآل القطبي ، وغيرهم من الأسر والبيوت . لكن

---

(١) اعلام العلماء الأعلام ص ١٣٣ .
(٢) المصدر السابق ص ١٣٣ .
(٣) انظر في هذا : تاريخ مكة (للسباعي) ٤٦٥/٢ ومابعدها .

البيوت الستة الأولى كان لها أكبر ثقل علمي ، ابان ذلك العصر . بل ان بعض العلماء المشهورين من تلك البيوت كانوا على صلة وثيقة بأمراء مكة الأشراف ، وكانوا يتدخلون في شئون الحكم ، بل كانوا يثيرون الرأى العام في المجتمع المكي لتأييد أحد الأمراء والوقوف بجانبه ، حال حدوث نزاع بين أفراد الأسرة الحاكمة على منصب امارة مكة . وهذا يدل على مدى نفوذ العلماء وحظوتهم عند أمراء مكة .

ولعل أبرز صور هذا التدخل ، ماأشارت اليه بعض المصادر من تدخل الامام العلامة جمال الدين ، أبي السعود بن ظهيرة (١) في النزاع الذى وقع بين الشريف بركات الثاني ، المتوفى سنة (٩٣١هـ) ، وأخيه الشريف أحمد الجازاني ، من أجل الحكم . وكان الجمال بن ظهيرة قد تواطئ في الباطن مع الشريف أحمد الجازاني ، والذى كان خارج مكة ، فكتب اليه يستحثه ويعده بالاعانة ، ووعده أن يقبض على أخيه بركات - حاكم مكة - اذا وصل اليها . وعين لذلك القبض ليلة الخامس والعشرين من شهر رمضان ، وذلك في سنة (٩٠٧هـ) ، لكن ظفر الشريف بركات بكتاب أبي السعود ، فاستدعاه ، فلما دخل عليه - وكان قد أظهر السرور والفرح بولاية بركات - أوقفه على الكتاب ، فأنكر ذلك ، فقبض عليه في سابع رمضان وأخذ أمواله وعقاره وعذبه ، ثم بعث به وأهله الى جزيرة القنفذة ، وأمر نائبه عليها أن يركبه سنبوقا ويغرقه ، ففعل ذلك به ، أمام أهله وأولاده ، في الثاني من ذى الحجة من نفس السنة . فمات شهيدا ، رحمه الله (٢) .

ومن هذه الصور ، أيضا ، تدخل الامام العلامة

---

(١) تأتي ترجمته .

(٢) انظر : سمط النجوم العوالي ٢٨٥،٢٨٤/٤ ، درر الفوائد ص ٣٥٣،٣٥٢ ، مختصر نشر النور والزهر ١٢٥،١٢٤/١ ، تاريخ مكة (للسباعي) ٣١١،٣١٠/١ .

عبد الرحمن المرشدي[1] في النزاع الذي وقع بين الشريف محسن ابن الحسين ، والذي حكم مكة من سنة (١٠٣٤هـ) الى سنة (١٠٣٧هـ) ، وبين ابن عمه أحمد بن عبد المطلب ، والذي حكم من سنة (١٠٣٧هـ) الى سنة (١٠٣٩هـ) . وكان العلامة المرشدي ومعظم علماء مكة ، كارهين للشريف أحمد ، لقسوته وعنفه واستهتاره في الحكم . فقيل ان الشريف أحمد قد وقف على كتاب بخط الشيخ المرشدي ، ذكر فيه وجوب قتال الشريف أحمد لظلمه وبغيه . فقبض عليه ، وأمر بسجنه وتعذيبه وتصفيده بالاغلال ، بعد أن نهب داره وكتبه .وكان قد قبض عليه في أواخر شهر رمضان من سنة (١٠٣٧هـ) ، وأمر بخنقه في السجن ليلة النحر من نفس السنة المذكورة[2] ، فمات شهيدا رحمه الله

لقد كان لتلك الأسر والبيوت العلمية في مكة المكرمة دور كبير وعظيم في تربية أبناء المجتمع المكي وتثقيفه ، فلقد برز بجهودها علماء أجلاء ، سواء من أبناء تلك البيوت أو من غيرهم .

ولقد حوت مكة المكرمة ، ابان عمر على القاري ، نخبة عظيمة من كبار العلماء ، وجهابذة العلم ، ورواد المعرفة وان الاشارة اليهم جميعا أمر لايمكن رومه في هذا المبحث ، لكن سوف أقتصر على أشهر علماء ذلك العمر ، منتقيا من كل بيت من بيوت مكة المشتهرة بالعلم بعض أشهر علمائها .

فمن علماء مكة المكرمة ، آنذاك :

---

(١) تأتي ترجمته في تلامذة على القاري .
(٢) انظر : سمط النجوم العوالي ٤١٨/٤-٤٢٠ ، خلاصة الأثر ٢٣٩/١، ٢٤٠ ، ٣٦٩/٢-٣٧٦، المختصر من نشر النور والزهر ٢٠٦/١-٢١١ ، تاريخ مكة (للسباعي) ٣٦١/٢، ٣٦٢ .

(١) جمال الدين بن ظهيرة (٨٥٩ – ٩٠٧هـ)[(١)] .

هو أبو السعود بن ابراهيم بن صلاح الدين ، المعروف بجمال الدين بن ظهيرة ، الامام ، العلامة ، قاضي القضاة ببلد الله الحرام . وقد سبق ذكر قصته مع الشريف بركات .

(٢) صلاح الدين بن ظهيرة (... – ٩٢٧هـ)[(٢)] .

هو محمد بن أبي السعود بن ابراهيم بن صلاح الدين ، المشهور بصلاح الدين ابن ظهيرة ، الامام ، العلامة ، المكي ، قاضي الشافعية بمكة المكرمة . كان أحد علماء بلد الله الحرام الأفاضل ، الجامعين لأشتات المفاخر والفضائل . وكانت وفاته بمكة المكرمة ، ودفن بالمعلاة ، وصلى عليه صلاة الغائب بالجامع الاموي بدمشق .

(٣) ابراهيم بن علوي (٩٠١ – ٩٣٨هـ)[(٣)] .

هو السيد ابراهيم بن علي بن علوي بن محمد بن عبد الرحمن ، الامام ، المقرئ . ولد بتريم[(٤)] ، ونشأ بها ، وحفظ القرآن بتجويده ، وحفظ الجزرية والشاطبية ، واشتغل بعلم التجويد والقراءات والفقه والنحو ، وأصول الفقه ، وأصول الحديث ، وبرع في علم القراءات ، وقصده الناس لعلو اسناده

---

(١) ترجمته في : النور السافر ص ٤٥، ٤٦ ، سمط النجوم العوالي ٤/٢٨٤، ٢٨٥ ، شذرات الذهب ٣٦/٨ ، حيث عده في وفيات سنة (٩٠٨هـ) ، مختصر نشر النور والزهر ١٢٤/١ .

(٢) ترجمته في : شذرات الذهب ١٤٨/٨ ، حيث عده في وفيات سنة (٩٢٦هـ) ، الكواكب السائرة ٢٩/١ ، مختصر نشر النور والزهر ١٨١/١ .

(٣) ترجمته في : النور السافر ص ١٨٣ ، مختصر نشر النور والزهر ١٧/١ .

(٤) تريم : بفتح التاء المثناة ، وكسر الراء ، احدى مدينتي حضرموت ، والأخرى شبام ، بكسر الشين المثلثة . انظر : معجم البلدان ٢٨/٢ .

وتمكنه فيه . وأقرأ الناس بمكة دهرا ، هذا بالاضافة الى متانة الدين والزهد والورع ، وكريم الخلق ، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر . وكانت وفاته بمكة المكرمة عن سبع وثلاثين سنة ، ودفن بالمعلاة .

(٤) جار الله ابن فهد المكى (٨٩١ - ٩٥٤هـ)(١) .

هو جار الله بن الحافظ عز الدين عبد العزيز بن الحافظ تقى الدين عمر ، محب الدين ابن فهد المكى الهاشمى ينتهى نسبه الى محمد بن الحنفية . الامام العلامة ، الشافعى ولد بمكة ، ونشأ بها فى كنف أبويه ، فحفظ القرآن ، وبعض الكتب كأربعى النووى ، ومنهاجه ، وغيرها . أخذ الحديث عن والديه ، والسخاوى ، والمحب الطبرى ، وأجاز له جماعة ، ولازم والده فى القراءة والسماع ، وتوجه معه للمدينة وجاور بها سنة (٩٠٩هـ) ، وسمع بها من والده الكتب الستة والشفاء للقاضى عياض ، وغيره ، كما لازم السمهودى هناك ، وأخذ عنه . له عدة مؤلفات منها : "التحفة اللطيفة فى بناء المسجد الحرام والكعبة الشريفة" فى التاريخ ، ومعجم سماه "نوافح النفح المسكى بمعجم جار الله ابن فهد المكى" و"بلوغ الارب بمعرفة الأنبياء من العرب" ، وغيرها . وكانت وفاته بمكة المكرمة .

---

(١) ترجمته فى : الكواكب السائرة ١٣١/٢ ، النور السافر ص ٢١٧ ، شذرات الذهب ٣٠١/٨ ، مختصر نشر النور والزهر ١١٥/١ .

(٥) عبد الله الفاكهى (٨٩٩ – ٩٧٢هـ)[(١)] .

هو عبد الله بن أحمد ، الفاكهى ، المكى ، الشافعى ، النحوى ، كان من أكابر العلماء ، مشاركا فى جميع العلوم ، وله اليد الطولى فى العربية والنحو ، بحيث لم يكن له نظير فى زمانه فى علم النحو ، فكان فيه آية من آيات الله ، حتى قيل انه سيبويه عصره . حكى أنه حضر فى الجامع الأزهر وقارىء يقرأ شرح القطر على بعض المشايخ ، فأشكل عليهم بعض العبارات فيه ، فحلها لهم الفاكهى ، وذكر لهم أنه هو الشارح ، فلم يصدقوه حتى أقام البينة على ذلك ، وشهد له من كان هناك من أهل مكة بذلك . له مصنفات عديدة ومفيدة ، منها : شرح الآجرومية ، وشرح على قطر الندى لابن هشام ، صنفها سنة (٩١٦هـ) ، وله شرح على الملحة ، وغير ذلك .

(٦) ابن حجر الهيتمى (٩٠٩ – ٩٧٤هـ)[(٢)] .

(٧) عز الدين الزمزمى (٩٠٠ – ٩٧٦هـ)[(٣)] .

هو عبد العزيز بن على بن عبد العزيز بن عبد السلام ، عز الدين ، المكى ، الشافعى ، الزمزمى . ولد بمكة المكرمة وطلب العلم بها ، فأخذ عن أكابر المحققين ، وجد واجتهد حتى صار أحد العلماء المتفننين . وطار صيته بين الناس ،

---

(١) ترجمته فى : النور السافر ص ٢٤٩،٢٥٠ ، شذرات الذهب ٣٦٦/٨،٣٦٧ ، مختصر نشر النور والزهر ٢٦٧/٢ .
(٢) ترجمته فى شيوخ المؤلف .
(٣) ترجمته فى : النور السافر ص ٢٨٧-٢٩١ ، الكواكب السائرة ١٦٧/٣ ، مختصر نشر النور والزهر ٢١٤/١ ، وقد جعل صاحب الكواكب السائرة اسمه هكذا : عبد العزيز بن محمد بن عبد العزيز بن على ... الخ . وجعل تاريخ ولادته ووفاته نفس ماهو مثبت أعلى ، والحقيقة أن الاسم الذى ذكره صاحب الكواكب هو اسم حفيد عز الدين الزمزمى ، والترجمة ترجمة عز الدين .

وفـاق الاقـران . ومازال يـترقى حـتى صار رئيس علماء مكة ، ووسدت اليـه رئاسة مدرسة الشافعية السليمانية . فظل فيها حـتى تـوفى . لـه عدة مصنفات ، منها "الفتح المبين فى مدح شفيع المذنبين" ، و"فيض الوجود فى شيبتنى هود" ، وغيرها .

(٨) عبد الرحمن سكيكر (... - ٩٧٨هـ)[١] .

هـو عبد الرحمن بن احمد بن سكيكر ، المكى ، العالم ، الطبيـب ، ولـد بمكة ونشا بها ، فشرع فى طلب العلم ، واخذ عن جملة من الشيوخ ، فنبل وتفوق فى علوم كثيرة ، وله اليد الطولى فى علم الطب ، واشتهر به بمكة المكرمة . توفى بمكة وكانت جنازته حافلة .

(٩) محب الدين القطبى (٩٢٩ - ٩٧٩هـ)[٢] .

هو محب الـدين بـن الشـيخ علاء الدين احمد بن محمد بن قاضيخـان النهروالى ، المكى ، الحنفى ، القاضى ، المفتى . ولـد بمكـة ، ونشا فى حجر والده ، وقرا عليه بعض العلوم ، ثم لمـا تـوفى والده نشا فى كفالة اخيه قطب الدين ، وقرا عليـه كثـيرا ، وعـلى آخرين منهم جار الله بن فهد المكى ، والشـيخ عبـد القـادر بن فهد ، والشيخ شمس الدين الصفدى ، ورحـل الى مصر ، وهناك اخذ عن مفتى الحنابلة ، الامام احمد ابن النجـار الحـنبلى ، واخذ عن امام الشافعية شهاب الدين الـرملى ، وغـيرهم ، كما رحل فى طلب العلم الى الشام وحلب وتركيـا والهند ، ثم عاد الى مكة ، ثم عين قاضيا بزبيد من اليمن ، وهناك توفى .

---

(١) ترجمته فى : مختصر نشر النور والزهر ٢٠٢/١ .
(٢) ترجمته فى : مختصر نشر النور والزهر ٣٥١/٢ .

(١٠) صلاح الدين القرشي (... - ٩٨٠هـ) [(١)] .

صلاح الدين القرشي الهاشمي ، الشافعي ، المكي ، العالم ، شاعر البطحاء بمكة المكرمة ، كان من افاضل مكة وأدبائها ، تتلمذ على شهاب الدين ابن حجر الهيثمي ، وعبد العزيز الزمزمي ، وبرع في الادب والشعر ، وتولع بالنكت الشعرية ، ومدح الشريف ابا نمي ، وولده الشريف حسن . توفي بمكة عن نحو خمسين عاما .

(١١) محمد الفاكهي (٩٢٣ - ٩٨٢هـ) [(٢)] .

محمد بن أحمد بن علي ، أبو السعادات ، الفاكهي ، المكي ، الحنبلي ، الامام ، العلامة الشهير . ولد بمكة ، ونشا بها ، واخذ عن شيوخ عصره ، وقرا في المذاهب الأربعة ، ومن شيوخه العلامة أبو الحسن البكري ، وابن حجر الهيتمي ، ومحمد بن يحيى الحطاب ، وغيرهم . ورحل في طلب العلم . وأجازه خلائق . ومحفوظاته كثيرة ، منها : الأربعين النووية والعقائد النسفية ، والمقنع في فقه الحنابلة ، وجمع الجوامع في أصول الفقه ، والفية ابن مالك ، في النحو ، وتلخيص المفتاح ، في المعاني والبيان ، والشاطبية في القراءات ، ونور العيون ، في السيرة لابن سيد الناس ، وكان يحفظ القرآن الكريم ، ويقرا للسبعة مع التجويد . له عدة مصنفات في الفقه واللغة .

---

(١) ترجمته في : مختصر نشر النور والزهر ١٨٢/١ .
(٢) ترجمته في : مختصر نشر النور والزهر ٤١٩/٢ .

(١٢) عبد القادر الفاكهي (٩٢٠ ـ ٩٨٢هـ) [١] .

عبد القادر بن أحمد بن علي ، الفاكهي ، المكي ، الشافعي ، ولد بمكة ونشأ بها ، وأخذ عن جملة من علمائها ، كأبي الحسن البكري ، وأحمد عبد الغفار المكي ، وابن حجر الهيتمي . مصنفاته كثيرة ، بحيث أنه كان يكتب على كل مسألة رسالة مستقلة ، من مؤلفاته شرحان على البداية للغزالي ، كبير وصغير .

(١٣) عطية السلمي (... ـ ٩٨٢هـ) [٢] .

(١٤) عبد الله السندي (... ـ ٩٨٤هـ) [٣] .

(١٥) علاء الدين خوجه (... ـ ٩٨٥هـ) [٤] .

هو السيد علاء الدين مير خوجه ، الحسيني ، الحنفي ، كان من أهل العلم والفضل ، درس في الحرم المكي كتب المعقولات مع المشاركة في الفقهيات والشرعيات .

(١٦) جار الله بن ظهيرة (... ـ ٩٨٦هـ) [٥] .

هو جار الله بن القاضي أمين الدين بن ظهيرة ، المكي القرشي ، المخزومي ، الحنفي ، شيخ الاسلام ، ومرجع العلماء ،

---

(١) ترجمته في : النور السافر ص ٣١٦ ، الكواكب السائرة ١٦٩/٣ ، شذرات الذهب ٣٩٧/٨ ، مختصر نشر النور والزهر ٢٢٨/١ .
(٢) ترجمته في شيوخ علي القاري .
(٣) ترجمته في شيوخ علي القاري .
(٤) ترجمته في : مختصر نشر النور والزهر ٢٩٥/٢ .
(٥) ترجمته في : مختصر نشر النور والزهر ١١٤/١ .

وصفوة الفقهاء بمكة في زمانه . كان أوحد زمانه في العلم والفضل والدين والتقوى . ولد بمكة وأخذ عن علمائها ، وتصدر للتدريس والفتوى ، وقلد افتاء مكة المكرمة . وكانت وفاته بمكة . له عدة مصنفات ، منها كتاب "الجامع اللطيف" في تاريخ مكة وفضلها .

(١٧) بدر الدين الانصاري (... ـ ٩٩٠هـ) (١) .

هو الحسين بن أحمد ، السيد ، الشريف ، المكي ، المالكي ، بدر الدين ، قاضي القضاة ، وناظر النظار ببلد الله الحرام ، كان من أعيان مكة علما وفضلا وخلقا ، وكان مشهورا بالكرم ، قيل كان سماطه في الأعياد يحوي ألف صحن . توفي بالطائف ، ودفن بالمعلاة بمكة ، وصلي عليه بالجامع الأموي صلاة الغائب .

(١٨) قطب الدين النهروالي (٩١٧ ـ ٩٩٠هـ) (٢) .

(١٩) أبو اليمن الطبري (٩٧٧ ـ ١٠٠٢هـ) (٣) .

أحمد بن محمد ، أبو اليمن ، الحسيني ، الطبري ، المكي ، امام مقام الشافعية ، العالم ، الفاضل ، اللوذعي النجيب ، ولد بمكة ، وحفظ القرآن وصلى به التراويح مرات عديدة في المقام . وحفظ عدة متون ، منها بهجة ابن الوردي بتمامها ، والشاطبية بتمامها ، وعرض محفوظاته على العلماء توفي شابا ، رحمه الله .

---

(١) ترجمته في : النور السافر ص ٣٤٠ ، الكواكب السائرة ١٤٦/٣ ، شذرات الذهب ٤١٩/٨ ، سمط النجوم العوالي ٣٣٦/٤ ، مختصر نشر النور والزهر ١٠٣/١، ريحانة الالبا ٤٣٨/١ .

(٢) ترجمته في شيوخ علي القاري .

(٣) ترجمته في : مختصر نشر النور والزهر ٦٣/١ .

(٢٠) أحمد الطبرى (٩٢٧ – ١٠٠٣هـ)[1] .

أحمد بن عبد الله بن محمد ، الطبرى ، الحسينى ، الشافعى ، المكى ، ولد بمكة ، وقرأ على علمائها ، ولازم ابن حجر الهيتمى وأحمد بن عبد الغفار ، وعبد العزيز الزمزمى ، وغيرهم . كان عالما ، دينا ، صالحا ، متقشفا . توفى بمكة ، ودفن بالمعلاة .

(٢١) أبو بكر الأنصارى (٩٧١ – ١٠٠٦هـ)[2] .

أبو بكر بن العلامة على بن أبى بكر بن الجمال ، الأنصارى ، الخزرجى ، الامام ، العلامة . حفظ القرآن فى صغره وحفظ الشاطبية ، والجزرية ، والأربعين النووية ، والفية ابن مالك ، والفية ابن الهائم فى الفرائض ، ومنظومة ابن غازى فى الحساب ، وحفظ متن البهجة ، والكثير من متن المنهج ، وقرأ على الشمس الرملى الشافعى ، وأجازه ، كما أخذ عن القاضى جار الله بن أمين بن ظهيرة ، الحنفى ، وولده القاضى على بن ظهيرة ، كما أخذ عن القاضى يحيى الحطاب ووالده محمد الحطاب المالكيين ، كما أخذ عن تقى الدين بن فهد المكى ، الحنفى ، وغيرهم . وألف الحواشى المفيدة على كثير من الكتب فى كثير من الفنون .

---

(١) ترجمته فى : مختصر نشر النور والزهر ١/٦٤ .
(٢) ترجمته فى : مختصر نشر النور والزهر ١/٢٨ .

(٢٢) خضر الموصلي (... - ١٠٠٧هـ) .[1]

خضر بن عطاء الله ، الموصلي ، نزيل مكة المكرمة ، امام العربية واللغة والادب في مكة . هاجر الى مكة ، وقطن بها ، وانتظم في سلك علمائها ، وألف في سنة (٩٩٤هـ) كتابه "الاسعاف بشرح ابيات القاضي والكشاف" ، وجعله باسم الشريف حسن بن أبي نمي ، شريف مكة ، وأجازه عليه الشريف ألف دينار ، كما ألف باسمه ، أيضا ، أرجوزة طويلة في فضل أهل البيت ووقائعهم .

(٢٣) الملا حميد الدين (... - ١٠٠٩هـ) .[2]

الملا حميد الدين بن عبد الله السندي ، الحنفي ، المعمر ، المحدث المسند ، كان من أهل العلم والصلاح ، حسن الأخلاق ، كثير التواضع ، وافر العقل ، ظاهر الفضل ، قرأ عليه كثير من علماء مكة ، منهم العلامة عبد الرحمن المرشدي وغيره . توفي بمكة ، ودفن بالمعلاة .

(٢٤) داود الأنطاكي (... - ١٠٠٩هـ) .[3]

داود بن عمر ، الأنطاكي ، الحكيم الشهير بالبصير ، نزيل مكة المكرمة . مولده بانطاكية ، ورحل الى مصر واشتغل بدراسة الفلسفة والمنطق والرياضة والطب ، حتى برع فيها ، وكانت له اليد الطولى في الطب ، اذ بلغ فيه الغاية العظمى وألف فيه وفي غيره التآليف المفيدة . قدم مكة ، وفيها نشر علمه ، وعمل في خدمة الشريف الحسن بن أبي نمي . توفي بمكة

---

(١) ترجمته في : سمط النجوم العوالي ٣٥٨/٤ ، خلاصة الأثر ١٣١/٢ ، مختصر نشر النور والزهر ١٤٩/١ .
(٢) ترجمته في : مختصر نشر النور والزه ١٤٤/١ .
(٣) ترجمته في : سمط النجوم العوالي ٣٥٩/٤ ، خلاصة الأثر ١٤٠/٢ ، مختصر نشر النور والزهر ١٥٢/١ .

ودفن بها . له مؤلفات كثيرة ، منها : "تذكرة الاخوان فى طب الأبدان" و"شرح نظم القانون المتكفل بحل هذى الفنون" و"مختصر القانون" و"بغية المحتاج" و"قواعد المشكلات" و"استعصاء العلل وشافى الأمراض والعلل" و"أسواق العشاق" ، وغير ذلك .

(٢٥) على بن ظهيرة (... - ١٠١٠هـ)(١) .

على بن جار الله بن محمد بن أبى اليمن ، ابن ظهيرة ، القرشى ، المخزومى ، المكى ، الحنفى ، الامام ، الخطيب ، القاضى ، مفتى الحرمين الشريفين . اعتنى بالعلم فى صغره واشتغل به على جماعة من كبار علماء مكة ، وانتفع به جماعة من العلماء ، منهم عبد الرحمن المرشدى ، وعبد القادر الطبرى وأحمد المرشدى ، وغيرهم . له تصانيف عديدة ، منها "شرح التوضيح" و"حاشية على شرح ايساغوجي" للقاضى زكريا الأنصارى ، وفتاوى ، وغير ذلك . توفى بمكة وقد جاوز التسعين .

(٢٦) عبد الكريم القطبى (٩٦١ - ١٠١٤هـ)(٢) .

عبد الكريم بن محب الدين بن أبى عيسى علاء الدين أحمد ابن محمد بن قاضيخان ، النهروالى ، المكى ، الحنفى ، الشهير بالقطبى ، والملقب ببهاء الدين ، مفتى مكة المكرمة لازم العلم منذ صغره ، وقرأ على والده وأخيه ، ولازم عمه ، قطب الدين النهروالى ، وبه تفقه ، وعليه تخرج ، كما أخذ

---

(١) ترجمته فى : ريحانة الألبا ٤٤٠/١ ، خلاصة الاثر ١٥٠/٣ ، سمط النجوم العوالى ٣٦٢/٤ ، مختصر نشر النور والزهر ٣١٣/٢ .

(٢) ترجمته فى : خلاصة الأثر ٨/٣ ، مختصر نشر النور والزهر ٢٣٥/١ .

عن الشيخ عبد الله السندى ، وابن حجر الهيتمى ، وغيرهم وتولى افتاء مكة سنة (٩٨٢هـ) ، وولى المدرسة السلطانية المرادية بمكة ، كما عين امام مقام الاحناف فى مكة ، وقام بعد عمه بمنصب التدريس والافتاء ، وآلت اليه جميع مخلفاته من الاموال والكتب ، ونمت معه حتى بلغت كتبه أربعة عشر الف كتاب ، مابين مجلد ومجلدين وثلاثة . له عدة مصنفات ، منها "النهر الجارى على صحيح البخارى" شرح على صحيح البخارى غير كامل ، و"اعلام العلماء الأعلام ببناء المسجد الحرام" ، وغيرهما . توفى بمكة ودفن بالمعلاة .

(٢٧) صفى الدين الكيلانى (... ـ ١٠١٦هـ) (١) .

صفى الدين بن محمد ، الكيلانى ، نزيل مكة ، الشافعى ، الطبيب الألمعى ، والأريب اللوذعى ، فريد عمره ، كان فى الذكاء والفهم ، برع فى العلوم الشرعية ، وتفنن فى المنطق وعلم العربية ، واشتغل بالطب حتى صار رأس الحكماء ورأس الأطباء . ترك مؤلفات عديدة مفيدة ، لاسيما فى الطب ، منها "شرح القصيدة الخمرية لابن الفارض" ، وجعلها باسم شريف مكة الحسن بن أبى نمى ، فأجازها عليه اجازة عظيمة . توفى بمكة ودفن بالمعلاة .

---

(١) ترجمته فى : سمط النجوم العوالى ٣٦٢/٤ ، خلاصة الاثر ٢٤٤/٢ ، وقد جعل هذين المرجعين وفاته سنة (١٠١٠هـ) ، مختصر نشر النور والزهر ١٨٠/١ .

(٢٨) أمة الخالق (٨١١ – ٩٠٢هـ)[1] .

أم الخير ، أمة الخالق ، الشيخة الأصيلة ، المعمرة ، أخذت عن جمع من العلماء ، وأجاز لها عدة منهم ،وروت عن علماء الحجاز بعض كتب الحديث .

(٢٩) أم سلمة الطبرية (٨٥١ – ٩١٣هـ)[2] .

أم سلمة[3] ابنة المحب محمد بن الرضي محمد بن المحب محمد ، الحسينية ، الطبرية ، المكية ، الشافعية . شيخة عالمة ، أجاز لها جماعة من العلماء ، منهم عمتها زينب ، وست القضاة بنت ابى بكر بن زريق . واخذ عنها جماعة منهم الشيخ جار الله بن فهد . توفيت بمكة ، ودفنت بالمعلاة .

(٣٠) خديجة الطبرية (٨٤٩هـ – ...)[4] .

خديجة – وتسمى علا – ابنة المحب محمد بن الرضي محمد ابن المحب محمد ، أم الخير الطبرية المكية ، اخت ام سلمة المتقدم ذكرها . ولدت بمكة ، وأجاز لها جمع من العلماء .

(٣١) علما الطبرية (٨٥٣هـ – ...)[5] .

علما ابنة المحب محمد بن الرضي محمد بن المحب محمد ، وتسمى ، أيضا ، أمة العزيز ، أم البركات ، الطبرية ، وهى

---

(١) ترجمتها في : الكواكب السائرة ١٦٢/١ ، شذرات الذهب ٨/
(٢) ترجمتها في : الضوء اللامع ٦٦/١٢ ، مختصر نشر النور والزهر ١٠٠/١ .
(٣) جعل السخاوي في ضوئه اسمها "سلمة" و"مسعودة" .
(٤) ترجمتها في : الضوء اللامع ٣١/١٢ .
(٥) ترجمتها في : الضوء اللامع ٨٤/١٢ .

أخت أم سلمة وأم الخير المتقدمتين . ولدت بمكة ، وطلبت العلم ، وأجاز لها جماعة .

(٣٢) فاطمة التادفي (... ـ ٩٢٥هـ) [(١)] .

فاطمة بنت يوسف ، التادفي ، الحنبلي ، الحلبي ، نزيلة مكة ، كانت من الصالحات الخيرات ، سمعت من بعض الشيوخ ، وحجت ثلاث مرات ، وفي المرة الأخيرة جاورت بمكة الى أن توفيت .

(٣٣) مباركة الطبرية (١٠٠٥ ـ ١٠٧٥هـ) [(٢)] .

مباركة بنت الامام عبد القادر ، الطبرية ، الحسينية ، المكية ، ولدت بمكة ، ونشأت في كنف والدها ، وشرعت في طلب العلم ، وأجاز لها بعض العلماء ، وأخذ عنها بعضهم .

---

(١) ترجمتها في : شذرات الذهب ١٣٨/٨ ، الكواكب السائرة ٢٩٣/١ .
(٢) ترجمتها في : مختصر نشر النور والزهر ٣٤٩/٢ .

الفصل الثانى

حياة على القارى

وفيه مبحثان :

المبحث الأول : فى حياته الاجتماعية

المبحث الثانى : فى حياته العلمية

الفصل الثاني

حياة المؤلف

المبحث الأول

في حياته الاجتماعية

المطلب الأول : اسمه ونسبه وكنيته ولقبه

هو علي بن سلطان محمد[(١)] ، القاري ، الهروي ، ثم المكي الحنفي . هذا ماذكرته المصادر عن نسبه . فذكرت اسمه واسم أبيه فقط .

و"علي" بتخفيف الياء ، وقد غلط من قرأها بالتشديد[(٢)] .

وقد اختلفت المصادر في اسم أبيه هل هو مركب أو مفرد فذكر العصامي[(٣)] والشوكاني[(٤)]

---

(١) مصادر ترجمته :
* سمط النجوم العوالي ٣٩٤/٤ .
* خلاصة الأثر ١٨٥/٣ .
* البضاعة المزجاة لمن طالع المرقاة (ترجمة محمد عبد الحليم الجشتي له) : ١/١ ومابعده .
* البدر الطالع ٤٤٥/١ .
* التعليقات السنية على الفوائد البهية في تراجم الحنفية ص ٨ .
* هدية العارفين ٧٥٢/١ .
* التراتيب الادارية ٢٣/١ .
* ارشاد الساري الى مناسك الملا على القاري ص ٥ .
* المختصر من كتاب نشر النور والزهر ٣١٨/٢ .
* لطف السمر وقطف الثمر ورقة ١٠٧٩ .
* عقد الجواهر والدرر ورقة ١٣٥،١٣٦ .
* تحفة الأعالي على ضوء المعالي شرح بدء الأمالي ص ١٠
* طرب الأماثل ص ٢٨٦،٢٨٧ .
* التاج المكلل ص ٣٩٨ .

(٢) انظر : تحفة الأعالي ص ١٠، المختصر من كتاب نشر النور والزهر ٣٢١/٢ .

(٣) العصامي (١٠٤٩ ــ ١١١١) هـ
عبد الملك بن حسين بن عبد الملك ، العصامي ، الشافعي المكي . انظر ترجمته في :
هدية العارفين ٦٢٨/١، المختصر من كتاب نشر النور والزهر ٢٨٠/٢ .
وانظر كلامه في : سمط النجوم العوالي ٣٩٤/٤ .

(٤) الشوكاني (١١٧٣ ــ ١٢٥٠) هـ
محمد بن علي بن محمد بن عبد الله ، الشوكاني ، ثم الصنعاني أبو عبد الله .
انظر ترجمته في : البدر الطالع ٢١٤/٢، معجم المؤلفين ٥٣/١١ .
=

ومحمد بن أبى بكر الشلى (١) اسم أبيه مفردا بادخال لفظ (ابن) بين سلطان ومحمد ، فيكون أبوه سلطان وجده محمد . بينما جاء فى هدية العارفين (٢) والبضاعة المزجاة (٣) مركبا من غير ذكر للفظ (ابن) . وقد ذكر هذا الخلاف محمد عبد الحليم الجشتى فى البضاعة المزجاة ، ثم قال فى تعليقه على هذا الخلاف: "والصحيح ماذكرنا" (٤) (أى حذف لفظ ابن) . ثم استدل عليه بقوله : "وكذا رأينا اسم أبيه فى المصحف بخطه عند العالم الكبير الشيخ محمد هاشم جان " اهـ (٥) . ويؤيد ماقاله الجشتى أن على القارى اعتاد على استفتاح كتبه ورسائله ، وكما هو فى هذه الرسالة ، بعد البسملة والحمدلة بديباجة يذكر فيها اسمه ويذكر اسم أبيه مركبا . فتارة يذكر هذه العبارة "فيقول الملتجىء الى حرم ربه البارى على بن سلطان محمد القارى " (٦) . وتارة يذكر العبارة الآتية :"فيقول أفقر عباد الله الغنى البارى على بن سلطان محمد ... الخ " (٧) ، وتارة أخرى يذكر العبارة الآتية :"فيقول خادم الكلام القديم ولازم

= وانظر كلامه فى ترجمة على القارى : البدر الطالع ٤٤٥/١ .

(١) الشلى (١٠٣٠ - ١٠٩٣) هـ
محمد بن أبى بكر بن أحمد بن أبى بكر ، الشلى ، الحضرمى ، الشافعى ، نزيل مكة .
انظر ترجمته فى : الاعلام ٥٩/٦، معجم المؤلفين ١٠٥/٩.
وانظر كلامه فى على القارى فى عقد الجواهر والدرر ورقة ١٣٥ .

(٢) هدية العارفين ٧٥٢/١ .

(٣) البضاعة المزجاة ١/١ .

(٤) نفس المصدر والصفحة .

(٥) نفس المصدر والصفحة .

(٦) انظر هذه الديباجة فى مصنفات على القارى الآتية :
* ضوء المعالى شرح بدء الأمالى .
* المسلك المتقسط فى المنسك المتوسط (ضمن كتاب ارشاد السارى الى مناسك الملا على القارى) .
* المقالة العذبة فى العمامة والعذبة (مخطوط) .
* رسالة فى تفاوت الموجودات (مخطوط) .
* ذيل الرسالة الوجودية (مخطوط) .

(٧) وانظر هذه الديباجة وقريبا منها فى :
* مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح .
* شرح نخبة الفكر .
* المصنوع فى معرفة الحديث الموضوع .
* رسالة فى حب الهرة من الايمان (مخطوط) .
* شرح الشفا .
* فتح الاسماع فى شرح السماع (طباعة يدوية) .

الحديث القويم ، على بن سلطان محمد القارى ....الخ "[1] الى غيرها من العبارات المسجعة التى يذكر فيها اسمه واسم أبيه ولم أقف (حسب اطلاعى المتواضع) على مصنفات له يذكر فيها لفظ (ابن) بين "سلطان" و "محمد" مما يدل دلالة أكيدة على أن اسم أبيه مركبا .

ويؤيده أيضا أن الأعاجم اعتادوا على الأسماء المركبة[2] ، فهى تكثر فيهم ، مثل محمد صادق ، ومحمد أسعد وغير ذلك .

ومما ينبغى أن ينبه اليه أن كلمة "سلطان" ربما أوحت الى أن أبا المصنف كان من الملوك أو الوزراء ، الا أنه لم ينقل من تصدى لترجمة المصنف شيئا من ذلك[3] ، ولو كان أبوه ملكا أو وزيرا أو من الوجهاء لاشتهر ذلك ، وانتشر بين الناس ، ولنبه اليه على القارى نفسه فى مصنفاته ، خاصة وأنه شهد فى هراة ظهور الدولة الصفوية بها ، واستيلائهم عليها وقتلهم للأهالى من أهل السنة ، وهو السبب الذى أداه الى الهجرة منها الى مكة[4] ، فلو كان أبوه ملكا لذكر ذلك ـ خاصة وأن مقصود الأعداء ، على العادة ، الملك والملك الذى بيده ـ مثلما ذكر قصة معين الدين بن الحافظ زين الدين ، الخطيب الذى قتله الرافضة ظلما[5] ، وكما ذكر قصة سبط سعد الدين التفتازانى مع سلطان الرافضة وحواره معه[7] . وأمرهما بلا شك أدون من مرتبة الملك والملك .

---

(١) انظر هذه الديباجة فى :
* الأسرار المرفوعة فى الأخبار الموضوعة .
(٢) المختصر من كتاب نشر النور والزهر ٢/٣٢١ .
(٣) انظر المصدر السابق نفس الصفحة ، تحفة الأعالى ص ١٠ .
(٤) انظر : شم العوارض ورقة ، البضاعة المزجاة ١/٣ .
(٥) انظر : شم العوارض ورقة
(٧) انظر : شم العوارض ورقة

وأمــا كنيته فلم تشر المصادر التى بين أيدينا اليهـا الا مــاذكره الشيخ عبـد الحـى الكتانى فـى كتابه التراتيب الادارية ، اذ أشار الى أن كنيته "أبو الحسن " ، فقد قال : "وشـرح مسـند أبـى حنيفة ، رواية الحصكفى ، لأبى الحسن على القارى " (١) .

وأما لقبه فانه يلقب بـ "نور الدين " (٢) .

وأما "القارى" فهو اسم فاعل من "قرأ" قلبت همزته ياء طلبـا للتخفيف (٣) . لقب المؤلف نفسه به لأنه كان حاذقا فى علم القراءات ولهذا ذكر أنه قال فى بعض مصنفاته : المقرىء بدل القارىء (٤) .

ويلقـب علـى القارى أيضا بـ "الملا" بضم الميم وتشديد اللام كلمة فارسية ، معناها الأستاذ أو الشيخ (٥) .

وتقـرأ "المـلا" : "المنـلا" بادخال النون الساكنة بين الميم واللام ، وتخفيف اللام ، ومعناه نفس المعنى المذكور .

وأما "الهروى" فنسبة الى هراة كما سيأتى .

---

(١) التراتيب الادارية ٢٣/١ .
(٢) البضاعة المزجاة ٢/١ ، المختصر من كتاب نشر النور والزهر ٣١٨/٢ .
(٣) تحفة الأعالى على ضوء المعالى ص ١٠ .
(٤) تحفة الأعالى على ضوء المعالى ص ١٠ ؛ المختصر من كتاب نشر النور والزهر ٣٢١/٢ .
(٥) انظر : المعجم الذهبى ص ٥٤٧ .

المطلب الثاني : مولده وموطنه ونشأته وأسرته

ولد علي القاري بـ "هراة"(١) ونشأ بها . ولم تشر المصادر التي بين أيدينا الى تاريخ ولادته ، كما مر في الفصل الأول أثناء الكلام على عصر المؤلف ، الا أننا رجحنا أن ولادته كانت في العقد الأول من القرن العاشر ، أي من سنة (٩٠١) الى سنة (٩١٠) ، وقد ذكرنا سبب ترجيحه هناك(٢) . وقد أقام مدة في هراة أخذ عن علمائها(٣) .

ثم انه لما استولى الرافضة على هراة ، وكان سلطانهم آنذاك اسماعيل بن حيدر الصفوي ، أول ملوك الدولة الصفوية وقد أعمل القتل في أهل السنة ، واظهر شعائر الرافضة ، ضاقت الأرض على سكان هراة فهاجر كثير منهم فارين بدينهم الى مناطق أخرى ، وكان من جملة المهاجرين على القاري رحمه الله(٤) ، وكانت هجرته الى خير البقاع وأفضلها ، حيث قدم مكة وطاب له المقام فيها فتديرها الى أن توفي .

وقد حمد الله على اقامته بها في رسالته "شم العوارض"

---

(١) "هراة" بالفتح : مدينة عظيمة مشهورة من أمهات مدن خراسان بقرب مدينة "بوشنج" . وهي مدينة عامرة لها رياض محيط بها من جوانبها، وداخلها مياه . قال ياقوت الحموي :"لم أر بخراسان عند كوني بها في سنة ٦٠٧ مدينة أجل ولا أعظم ولا أفخم ولا أحسن ولا أكثر أهلا منها، فيها بساتين كثيرة ومياه غزيرة وخيرات كثيرة ، محشوة بالعلماء ، ومملوءة بأهل الفضل والثراء" . اهـ
وقال الحميري في "الروض المعطار" : "ولهراة أربعمائة قرية .... وافتتح هراة الأحنف بن قيس في خلافة عثمان رضي الله عنه " اهـ
وقد خرجت "هراة" علماء في شتى الفنون، منهم عبد الله بن واقد ، والفضل بن عبد الله الهروي وأحمد بن نجدة ومحمد بن المنذر وغيرهم .
انظر : معجم البلدان ٣٩٦/٥، الروض المعطار ص ٥٩٤، الأمصار ذوات الآثار ص ٨٠، رحلة ابن بطوطة ٤٢٥/١ .

(٢) انظر ص ٣-٦ .

(٣) البضاعة المزجاة ص ٣ .

(٤) المصدر السابق نفس الصفحة .

حيث قال :"....والحمد لله على ما أعطاني من التوفيق والقدرة على الهجرة من دار البدعة الى خير ديار السنة التي هي مهبط الوحي وظهور النبوة ، واثبتني على الاقامة من غير حول مني ولاقوة (١) " .

ولم تشر المصادر أيضا ، الى تاريخ قدومه مكة ولاتكلمت عن أسرته وحياته الاجتماعية ، الا انه من المؤكد انه في سنة خمس وثلاثين وتسعمائة (٩٣٥هـ) وبعدها كان موجودا في مكة ، ذلك أن اقدم مشايخه وفاة - فيما اعلم - هو الشيخ الامام محمد بن علي بن أحمد الجناجي ، كما ستاتي ترجمته في شيوخه وقد كانت وفاته في التاريخ المذكور . واما احتمال وجوده قبل هذا التاريخ في مكة فمحتمل .

واما مايتعلق بحالته المعيشية ، فانه ، رحمه الله ، كان يكتفي بالكفاف من العيش ، ولم ينشغل عن طلب العلم بطلب المعاش والمال ، لذا فلم يكن ذو تجارة واموال تيسر له سبل معيشته ، كما لم يكن أيضا ممن يذل نفسه فياتي أبواب السلاطين والأمراء يستجديهم ويتكففهم لنفقة او غيرها بل كان رحمه الله ياكل من كسب يده ، فقد كان رحمه الله جميل الخط تعلمه على بعض الاساتذة في فن الخط . وقد جعل الله جمال خطه سببا من أسباب رزقه ومعيشته ، اذ كان يكتب مصحفا (٢) في كل عام بخط جميل ، عليه طرر ثم يبيعه ويسترزق من ثمنه .

واما مايتعلق باسرته ، فليس بايدينا مايدل على ذلك ، فلم تشر المصادر التي بين أيدينا الى زواجه وعدد زوجاته ونسبهن وعدد أولاده وأسمائهم ، لكن ذكرت بعض المصادر مايدل

---

(١) ثم العوارض ورقة ، البضاعة المزجاة ٣/١ .
(٢) وقيل مصحفين ، انظر : المختصر من كتاب نشر النور والزهر ص ٣٢ .

على أنه كان متزوجا وله أعقاب من بعده ، فقد أفاد بعض شراح الحزب الأعظم بأنه قال :"سمعت من حفيد المترجم (يعنى على القارى) بمكة المكرمة أنه قال : ان لجدنا ثلاثمائة من المؤلفات ، وأنه أوقفها وشرط بأن لايمنع من استنساخها " (١) .

---

(١) انظر : المختصر من كتاب نشر النور والزهر ص ٣٢٠ .

المبحث الثانى

حياته العلمية

المطلب الأول : طلبه العلم وأشهر شيوخه

نشأ على القارى منذ صغره على حب العلم، فاهتم فى صغره بطلبه .

وحياته العلمية تنقسم الى قسمين ، (الأول) طلبه العلم فى موطنه الأصلى ومولده ، الا وهى "هراة" . و(الثانى) طلبه العلم فى مكة بعد الخروج اليها من "هراة" .

أما فيما يتعلق بالقسم الأول ، فانه لم تذكر المصادر حياته العلمية فى "هراة" ، ولاالمشايخ الذين أخذ عنهم ، الا أن على القارى نص بنفسه على بعض مشايخه وأساتذته ، منهم :

(١) الشيخ الخطيب فى جامع هراة ، العالم المقرئ ، معين الدين بن حافظ زين الدين الهروى ، الذى حفظ على يديه القرآن الكريم وأخذ عنه علم التجويد (١) .

وقد أشار على القارى اليه ، بقوله :"أستاذى المرحوم فى علم القراءة، مولانا معين الدين بن حافظ زين الدين (٢) " .

(٢) كما نص على شيخه وأستاذه ابن الخطيب المذكور ، حيث يقول :

"وكان ولد الخطيب ، الذى هو أستاذى الأديب ، كان يقول ان زيادة التعصب والعناد فى هذه الطائفة اللعينة (يعنى الرافضة) انما وقعت من تعصبات الطائفة الأزبكية ...." (٣) .

---

(١) البضاعة المزجاة ٢/١ .
(٢) شم العوارض ورقة ، البضاعة المزجاة ٢/١ .
(٣) شم العوارض ورقة

ولاشك فى أنه فى هذه الفترة ، وهو فى مقتبل عمره ، قد حفظ القرآن واتقن التجويد ، وحفظ المتون العلمية ، ودرس الفقه الحنفى وغيره من الفنون ، التى اهلته فيما بعد ليكون عالما مبرزا .

قال الجشتى فى على القارى :"وقرأ الكتب الدراسية ، واخذ العلوم المتعارفة عن شيوخ عمره بهراة (١) " .

وأما مايتعلق بطلبه العلم فى مكة ، فانه قد اخذ منها بالحظ الوافر من العلم واقبل عليه اقبالا تاما ، حتى حاز قصب السبق ، وفاق أقرانه ، وكثرته تاليفاته ، وطار اسمه بين الناس .

فقد قرأ القرآن بمكة المكرمة على القراء الأجلاء ، وأتقن الحفظ ابدع اتقان ، وحفظ "الشاطبية " وقرأ السبعة من طريقها ، وأتقن القراءات بوجوهها ، وتلا ورتل القرآن العظيم أحسن ترتيل حتى اشتهر بالقارى (٢) .

ثم اشتغل بعد ذلك بسماع الحديث ، ودرس الفقه ، والاصول والتفسير والتصوف ، والمعقول ، حتى حذق فيها ، وصار اماما شهيرا كما برع وحذق فى علوم اللغة والبلاغة والنحو (٣) .

الى جانب اتقانه وبراعته فى الخط ، خاصة خط الثلث والنسخ ، فقد كان يكتبها بغاية الجودة والحلاوة .

وأما شيوخه الذين أخذ عنهم فى مكة المكرمة فكثيرون ، أشهرهم :

(١) الشيخ الامام زين الدين عطية (٤) بن على بن حسن السلمى المكى ، مفسر مكة وفقيهها فى عمره ، المتوفى سنة ثلاث وثمانين وتسعمائة (٥) .

---

(١) البضاعة المزجاة ١/٣ .
(٢) المصدر السابق ١/٣٠ .
(٣) المصدر السابق ١/٢٩ .
(٤) أنظر ترجمته فى : معجم المؤلفين ٦/٢٨٧، الأعلام ٤/٢٣٨
(٥) البضاعة المزجاة ١/٤ .

وقد اشتغل عليه بسماع الحديث ، وعلم التفسير ، حيث قال على القاري في حقه في مرقاة المفاتيح (١) : "قرأت هذا الكتاب المعظم (يعني المشكاة) على مشايخ الحرم المحترم ، نفعنا الله بهم وببركات علومهم ، منهم فريد عصره ووحيد دهره مولانا العلامة ، الشيخ عطية السلمي ، تلميذ شيخ الاسلام ومرشد الأنام ، مولانا الشيخ أبي الحسن البكري (٢) " .

وقال في "شم العوارض " : " سيدي وسندي في علم التفسير الشيخ عطية المالكي السلمي (٣) " .

(٢) ومن مشايخه مسند مكة ، العلامة الشيخ زكريا (٤) ، الذي قال عنه على القاري في مقدمة كتابه "مرقاة المفاتيح" "ومنهم (أي من المشايخ الذين قرأ عليهم) زبدة الفضلاء وعمدة العلماء مولانا السيد زكريا (٥) " .

(٣) ومنهم الامام العالم الكبير مسند الحرم ، الشيخ علي المتقي بن حسام الدين بن القاضي عبد الملك بن قاضي خان ،القرشي ، الحنفي ، جاور بمكة مدة طويلة ، وكان من العلماء العاملين ، وعباد الله الصالحين على جانب عظيم من الورع والتقوى . له مصنفات عديدة ، منها : "كنز العمال " و "مختصر النهاية لابن الاثير" . توفي بمكة سنة خمس وسبعين وتسعمائة (٩٧٥هـ) (٦) .

---

(١) انظر : مرقاة المفاتيح ٢/١ ، البضاعة المزجاة ٤/١ .
(٢) انظر ترجمته في : معجم المؤلفين ٢٢٩/١١ ، هدية العارفين ٢٣٩/٢ .
(٣) شم العوارض : ورقة ، البضاعة المزجاة ٥/١ .
(٤) قال الجشتي نقلا عن الشيخ عبد الحق الدهلوي في كتابه "زاد المتقين في سلوك طريق اليقين" بالفارسية : "السيد زكريا كان ذو مجد وشرف ، ونادرة عصره ، كبير السن ، عذب المشرب ، منعزلا عن التكلف ، وكان موطنه الهند ، نشأ وترعرع في بلاد اليمن ، وعندما وصل الى مكة استوطنها ، وعكف بها على درس الحديث والافادة ، وأكثر أهل العجم يأخذون عنه " اهـ البضاعة المزجاة ٥/١ .
(٥) مرقاة المفاتيح ٢/١ .
(٦) انظر ترجمته في : الكواكب السائرة ٢٢١/٢ – ٢٢٢ ، النور السافر ص ٢٨٣ ، الطبقات الكبرى للشعراني ١٨٥/٢ .

وصفه على القارى بالعالم العامل ، والفاضل الكامل ، العارف بالله الولى على المتقى . (١)

(٤) ومنهم خاتمة المحققين ومسند الحرم وحافظها ، العلامة الشيخ أبو العباس ، شهاب الدين ، أحمد بن محمد بن (٢) على بن حجر الهيتمى ، السعدى ، الانصارى ، الشافعى .

ولد سنة احدى عشر ، وقيل تسع وتسعمائة فى محلة أبى الهيثم من اقليم الغربية بمصر .

أخذ عن كثيرين ، منهم شيخ الاسلام ، شهاب الدين الرملى (٣) وشيخ الاسلام ، القاضى زكريا (٤) ، الانصارى ، الشافعى ، والشيخ الامام أبى الحسن محمد البكرى ، الشافعى .

وقد كان ابن حجر الهيتمى ، رحمه الله ، بحرا فى علم الفقه ، والحديث ، والاصول ، والتفسير ، وغيرها من المعقول ،والمنقول ، وله مصنفات كثيرة منها : شرح المشكاة ، نحو الربع ، وشرح المنهاج للنووى ، وشرحين على الارشاد للمقرى كبير وصغير ، وشرح الاربعين النووية ، والصواعق المحرقة فى الرد على أهل البدع والضلال والزندقة ، والزواجر عن اقتراف الكبائر ، والأحكام فى قواطع الاسلام ، ومؤلف فى مناقب أبى حنيفة ،وغيرها .

وقد ذكره على القارى فى كتابه " مرقاة المفاتيح " حيث قال فى حقه : " ... شيخنا العلامة ابن حجر المكى ... " (٥)

وقال أيضا "... شيخنا العالم ، العلامة ، والبحر الفهامة ،وشيخ الاسلام ، ومفتى الانام ، صاحب التصانيف

---

(١) مرقاة المفاتيح ٢/١ ، البضاعة العزجاة ٨/١ .
(٢) انظر ترجمته فى : الكواكب السائرة ١١١/٣، النور السافر ص ٢٥٨ ، ريحانة الالبا ٤٣٥/١ .
(٣) انظر ترجمته فى : الكواكب السائرة ١١١/٣ ، شذرات الذهب ٣٥٩/٨ .
(٤) انظر ترجمته فى : البدر الطالع ٢٥٢/١ ، الكواكب السائرة ١٩٦/١ .
(٥) مرقاة المفاتيح ١٢/١ .

والتآليف الشهيرة ، مولانا وسيدنا وسندنا ، الشيخ شهاب الدين ابن حجر المكي ... " .(١)

وهو مع اجلاله واحترامه لشيخه ، كان يتعقب عليه ويناقشه اذا أخطأ ومال عن وجه الصواب ، كما سيأتي ذكره ،(٢) حين الكلام على موقف على القاري من شيخ الاسلام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم ، رحمهما الله .

توفي ابن حجر ، رحمه الله ، سنة ثلاث ، وقيل أربع وسبعون وتسعمائة بمكة المكرمة .

(٥) ومن شيوخه العلامة المحدث ، مسند الحجاز ، الشيخ عبد الله بن سعد الدين ، السندي ، الحنفي ،(٣) كان من كبار العلماء البارعين ، وأعيان الأئمة المتبحرين .

قال عنه على القاري في مقدمة شرحه على مسند أبي حنيفة ، رواية الخصكفي :"..... المسند المعتمد ، الذي هو من رواية الخصكفي بفتح المعجمة ، وسكون الصاد المهملة ، ففاء مفتوحة ، فكاف فياء ، نسبة . كذا رأيته بخط شيخنا ومولانا عبد الله السندي ، رحمه الله " .(٤)

وقد توفي الشيخ السندي بمكة ، سنة أربع وثمانين وتسعمائة(٥) وله جملة مصنفات ، منها حاشية على عوارف المعارف للسهروردي .

(٦) ومن شيوخه ، الامام ، العلامة ، الحافظ ، مسند عصره

---

(١) مرقاة المفاتيح ٢٧/١ .
(٢) البضاعة المزجاة ٩/١ .
(٣) انظر ترجمته في : النور السافر ص ٣١٩، شذرات الذهب ٤٠٣/٨، هدية العارفين ٤٧٢/١ .
(٤) انظر : شرح مسند أبي حنيفة ص ٨ .
(٥) أرخ الجشتي في البضاعة المزجاة وفاته سنة ست وتسعين وتسعمائة ، نقلا عن كتاب "زاد المتقين في سلوك طريق اليقين" بالفارسية ، لعبد الحق الدهلوي . البضاعة المزجاة ٩/١ .

ومفتي مكة ، الشيخ قطب الدين ، محمد بن علاء الدين[1] أحمد بن محمد ، النهروالي[2] ، الهندي ، المكي ، الحنفي

ولد سنة سبع عشرة وتسعمائة ، وأخذ عن والده ، والشيخ عبد الحق السنباطي[3] والشيخ محمد التونسي[4] ، والشيخ ناصر الدين اللقاني[5] ،وغيرهم

وكان اماما بارعا مفننا في الفقه والتفسير والعربية ونظم الشعر ، له مؤلفات عديدة ، منها : "البرق اليماني في الفتح العثماني "، و "الاعلام في أخبار بيت الله الحرام ".

توفي رحمه الله ، سنة تسعين وتسعمائة[6] .

(٧) الامام الفقيه ، المحدث الشيخ محمد بن أبي الحسن[7] البكري المصري ، الشافعي . أخذ عن والده ، والقاضي زكريا وغيرهما ، وكان آية من آيات الله في الدرس والاملاء ، يتكلم بما يحير العقول ، ويذهل الافكار ، وكان اليه النهاية في العلم . له تصانيف كثيرة ، منها شرح مختصر أبي شجاع في الفقه ، ومنها شرح على أوائل منهج الطلاب للقاضي زكريا ، وله رسالة في السماع وغيرها .

---

(١) انظر ترجمته في : سمط النجوم العوالي ٣٣٧/٤، شذرات الذهب ٤٢٠/٨، البدر الطالع ٥٧/٢، النور السافر ص ٣٤٢ الكواكب السائرة ٤٤/٣ .

(٢) النهروالي : نسبة ل "نهرواله " ، بلدة في توابع كجرات بالهند .
عن البضاعة المزجاة ١١/١، النور السافر ص ٣٤٢ .

(٣) ترجمته في : شذرات الذهب ١٧٩/٨، الكواكب السائرة ٢٢١/١ .

(٤) ترجمته في : شذرات الذهب ٢٧٠/٨، الكواكب السائرة ١٥/٢ .

(٥) ترجمته في : معجم المؤلفين ١٦٧/١١، هدية العارفين ٢٤٤/٢ .

(٦) في البدر الطالع ٥٧/٢ أرخ وفاته سنة ثمان وثمانين وتسعمائة ، وفي الكواكب السائرة ٤٨/٣ أرخ وفاته في سنة احدى وتسعين وتسعمائة ، بينما أرخ وفاته الجشتي في البضاعة المزجاة ١١/١، سنة تسع وتسعين وتسعمائة .

(٧) انظر ترجمته في : النور السافر ص ٣٦٩، شذرات الذهب ٤٣١/٨ .

وعلى القارى يذكر شيخه هذا فى مصنفاته ، فقد قال فى كتابه " المسلك المتقسط " :"ونقل عن ابن عقيل الحنبلى أن تلك البقعة من الفرش (أى قبر النبى وماحوله) افضل من العرش . وبه كان يقول شيخنا محمد البكرى ، قدس الله سره ".(١)

كما ذكره فى رسالته "شم العوارض" حيث قال :"شيخنا المبرور المغفور محمد بن أبى الحسن البكرى " (٢) .

توفى الامام البكرى سنة ثلاث وتسعين وتسعمائة (٣) .

(٨) ومنهم الشيخ المسند شمس الدين محمد بن على بن أحمد (٤) بن سالم ، الجناجى ، بجيمين ، الأولى مضمومة ، بينهما نون مخففة ، نسبة لجناج ، قرية بين البحرارية وسنهور من الغربية ، ثم القاهرى ، الأزهرى ، المكى (٥) .

ولد سنة ستين وثمانمائة ، تقريبا ، وحفظ القرآن الكريم ، ونحو النصف من مختصر الشيخ خليل ، ومن ألفية النحو ، واشتغل بدراسة الفقه والعربية ، وسمع الحديث ، وحج غير مرة ، وتوفى بمكة سنة خمس وثلاثين وتسعمائة .

ويعد الجناجى من أقدم شيوخ على القارى وفاة .

وقد ذكره على القارى فى مقدمة كتابه "مرقاة المفاتيح" حيث قال :"وقد حمل لى اجازة عامة ، ورخصة تامة من الشيخ العلامة ، على بن أحمد الجنانى (٦) ، الأزهرى ،

---

(١) المسلك المتقسط ، ضمن ارشاد السارى الى مناسك الملا على القارى ص ٣٣٦ .
(٢) شم العوارض ورقة ، البضاعة المزجاة ١٣/١، ١٤ .
(٣) وقد أرخ وفاته الجشتى سنة أربع وتسعين . البضاعة المزجاة ١٣/١ .
(٤) ترجمته فى : النور السافر ص ١٨٠، شذرات الذهب ٢٠٨/٨.
(٥) النور السافر ص ١٨٠ .
(٦) قال الجشتى مانصه :"أظن أن هنا سقط من المطبوعة ، بل من النسخ المخطوطة ، التى رأيتها فى مكتبات باكستان الغربية ، اسم شيخ على القارى "محمد" الذى أخذ عن السخاوى والسيوطى والديمى وغيرهم ، وقد ثبت مكانه اسم أبيه ، وهو "على بن أحمد" ، ولم يكن هو مسندا معروفا ، وشيخا له ، وقد وقع التصحيف فى نسبته "الجنانى"، والصحيح "الجناجى" كما ضبطه السخاوى فى كتابه الضوء اللامع ١٦١/٨" اهـ . البضاعة المزجاة ١٥/١ .

الشافعى ، الأشعرى ، الانصارى ، وقد قال : قرأت على شيخ الاسلام ، وامام أئمة الاعلام ، الشيخ جلال الدين السيوطى ، كتبا من الحديث ، وغيره من العلوم كالبخارى ومسلم ، وغيرهما من الكتب الستة ، وغيرها ، البعض قراءة ، والبعض سماعا ، وقد أجازنى بجميع مروياته ، وبما قرئ به وبما أجازه به خاتمة المحدثين ، مولانا ، الشيخ ابن حجر العسقلانى ، قراءة وسماعا ورواية واجازة ، وعلى الشيخ القسطلانى صاحب المواهب اللدنية ، وشارح البخارى ، من أجلاء تلامذة العسقلانى ، وأجازنى بمروياته ومؤلفاته ..." (١) .

(٩) ومن مشايخه الفقيه الواعظ الشيخ سنان الدين يوسف بن (٢) عبد الله الأماسى ، الرومى ، الحنفى ، المعروف ب"سنان الأماسى" نزيل مكة ، والمتوفى بها سنة ألف من الهجرة .

من آثاره كتاب تبيين المحارم فى مجلد ، والمجالس السنانية فى الوعظ والارشاد .

وقد وصفه على القارى فى رسالته "بيان فعل الخير اذا دخل مكة من حج عن الغير بـ "شيخنا فخر العلماء ، وذخر الصلحاء ، مولانا سنان الواعظ الرومى" (٣) .

(١٠) ومنهم الشيخ العالم الفقيه بدر الدين الشهاوى (٤) ، الحنفى ، المفتى بالحرم المكى ، كما نص عليه على القارى ، اذ قال فى حقه :" شيخنا بدر الدين الشهاوى الحنفى ، المفتى بالحرم المكى " (٥) .

(١١) ومن شيوخه ، الشيخ العالم ، المحدث محمد سعيد (٦) بن خواجه الحنفى ، الخراسانى ، الشهير بـ "ميركلان" .

---

(١) مرقاة المفاتيح ٢/١ .
(٢) ترجمته فى : هدية العارفين ٥٦٥/٢ ، معجم المؤلفين ٣١١/١٣ .
(٣) البضاعة المزجاة ١٤/١ .
(٤) لم أقف على ترجمته .
(٥) البضاعة المزجاة
(٦) أنظر ترجمته فى : نزهة الخواطر ٣٣١/٤ ، البضاعة المزجاة ١٦/١ ، ١٧ .

كان من كبار العلماء ، درس العلم فى موطنه خراسان ، ثم ارتحل الى الحرمين الشريفين ، فحج وزار وسكن بمكة المباركة مدة ، وكانت له اليد الطولى فى علم الحديث .

توفى سنة احدى وثمانين وتسعمائة .

قال على القارى في مقدمة "مرقاة المفاتيح" :"ثم انى قرأت أيضا بعض أحاديث المشكاة على منبع بحر العرفان ، مولانا الشهير بميركيلان "(١) .

(١٢) ومن شيوخه أيضا ، الشيخ العالم الكبير ، عبد الله(٢) بن شمس الدين الأنصارى ، السلطانفورى ، الشهير بمخدوم الملك .

أصله من السند ، رحل سنة سبع وثمانين وتسعمائة الى مكة فلما وصلها استقبله أكابر العلماء ، وكان من بينهم أحمد بن حجر الهيتمى ، اجلالا وتعظيما له . ثم عاد بعدها الى كجرات وتوفى بها .

وقد صرح على القارى بسماعه منه ، حيث يقول فى رسالته فى "تحقيق أحوال المهدى " :"انى سمعت الشيخ العلامة ، والمفيد الفهامة ، الشيخ عبد الله الهندى ، الشهير بمخدوم الملك بين الخاص والعام "(٣) .

(١٣) ومنهم الشيخ العالم العامل ، سراج الدين ، عمر(٤) ، اليمنى ، الشوافى ، شيخ القراء بمكة المكرمة .

قال عنه على القارى فى آخر كتابه "المنح الفكرية على متن الجزرية " : "أما سندى فى تحقيق القراءات ، وتدقيق الروايات ، فعلى المشايخ العظام ، والقراء الكرام ، من

---

(١) مرقاة المفاتيح ٢/١ .
(٢) ترجمته فى : نزهة الخواطر ٢٠٦/٤ .
وانظر البضاعة المزجاة ٢٧/١، ٢٨ .
(٣) أنظر البضاعة المزجاة ٢٨/١ .
(٤) لم أقف على ترجمته .

أجلهم فى هذا الفن الشريف وأكملهم ، شيخ القراء بمكة القراء ، وحيد عصره ، وفريد دهره ، العالم العامل ، الصالح الكامل ، الشيخ سراج الدين ، عمر اليمنى ، الشوافى بلغه الله ، سبحانه ، المقام العالى الوافى . وجزاه عنى وعن سائر المسلمين الجزاء الكافى " (١) .

(١٤) ومنهم أستاذه وشيخه فى فن الخط ، الخطاط ، الشيخ حمد الله بن الشيخ مصطفى الأماسى ، المعروف بابن الشيخ (٢) .

ولد سنة أربعين وثمانمائة ، وطلب العلم ، ثم رغب فى الاشتغال بالخط ، فتعلمه حتى أتقنه ، ونبغ فيه ، وله آثار خطية كثيرة فقد كتب سبعا وأربعين مصحفا بين كبير وصغير ، وكتب نحو ألف نسخة من سورة الانعام والكهف وجزء عم ، وبلغ من العمر عشر سنوات ومائة سنة (١١٠) .

هؤلاء هم بعض شيوخه الذين ذكرتهم المصادر والذين نص عليهم بنفسه ،وقد لازمهم ، واجتهد فى أداء حق خدمتهم ، وبذلك نال مانال من العلم ، وأقر بولايته الخاص والعام ، واشتهر فضله بين الناس (٣) .

---

(١) المنح الفكرية : ص ٧٣ .
وأنظر البضاعة المزجاة ٣/١ .
(٢) ترجمته فى : تاريخ الخط العربى وآدابه ص ٣٦٣ .
(٣) البضاعة المزجاة ٢٨/١ .

المطلب الثاني : تلامذته

على الرغم من شهرة الإمام على القارى ، ومعرفة الخاص والعام له ، وشيوع مجالس علمه ، وتصدره للتدريس والفتوى فى الحرم المكى ، وملازمته نشر العلم تدريسا وتأليفا ، والذى يوجب كثرة تلامذته والمنتفعين به ، الا أن أغلب المصادر لم تنص على ذكر أحد من تلامذته ، والتى نصت على ذكر تلامذته ، لم تنص عليهم فى ترجمة على القارى ، بل فى تراجم أولئك التلامذة .

فمن هؤلاء التلامذة (١) :

(١) عبد القادر الطبرى (٩٧٦ - ١٠٣٣هـ) (٢) .

عبد القادر بن محمد بن يحيى بن مكرم بن محب الدين محمد بن رضى الدين ، الحسينى ، الطبرى ، المكى ، الشافعى الخطيب ، المفتى ، امام أئمة الحجاز . ولد ونشأ بمكة ، وترعرع فى حجر أبويه ، وأكمل حفظ القرآن وهو ابن اثنتى عشرة سنة . وحفظ عدة متون منها : الأربعين النووية فى الحديث ، والاشارات عليها ، والعقائد النسفية ، وألفية ابن مالك ، وثلث المنهج لشيخ الاسلام زكريا الأنصارى ، وغير ذلك من شيوخه شافعى عصره ، الامام محمد الرملى ، والخطيب الشربينى ، وابن حسان الحنفى ، وجمال الدين العصامى ، والشيخ محمد البهنسى ، والامام الملا على القارى ، قرأ عليه

---

(١) استفدت أسماء التلامذة المذكورين من رسالة "الامام على القارى وأثره فى علم الحديث" ، رسالة ماجستير للطالب خليل ابراهيم قوتلاى . وهو مطبوع ، انظر ص ٨٤ ومابعدها .

(٢) ترجمته فى : خلاصة الأثر ٤٥٧/٢ ، مختصر نشر النور والزهر ٢٢٢/٢ .

جانبا من متن الشاطبية ، وغير ذلك ، ومن شيوخه ابن ظهيرة المكي . وغيرهم كثير .

من مؤلفاته : شرح قطعة من ديوان المتنبي ، شرح الدردبرية المسمى "بالأمداف السنية في الأوصاف الحسنية" ، حسن السريرة في حسن السيرة ، نشاة السلافة بمنشآت الخلافة ، وغير ذلك .

(٢) عبد الرحمن المرشدي (٩٧٥ – ١٠٣٧هـ)(١) .

عبد الرحمن بن عيسى بن مرشد ، العمري ، الحنفي ، المكي ، العلامة ، الفقيه ، القاضي . نشا بمكة ، واخذ عن علمائها كابن جار الله بن ظهيرة ، والملا عبد الله السندي والملا على القاري ، جود عليه القرآن الكريم ، وغيرهم وتصدر للفتوى والتدريس ، وباشر التصنيف ، فالف عدة مؤلفات ، منها : منظومة في علم التصريف ، عدتها خمسمائة بيت ، سماها "ترصيف التصريف" ، ووضع عليها شرحا ، سماه "فتح اللطيف" ، وله شرح كتاب الكافي في علم العروض والقوافي ، سماه "الوافي" ، والف رسالة في الهلال سماها "براعة الاستهلال" ، وله رسالة "وقوف الهمام المنصف عند قول الامام ابي يوسف" وشرح "عقود الجمان" للسيوطي ، وغير ذلك .

(٣) محمد الموروي (٩٩٦ – ١٠٦١هـ)(٢) .

محمد بن منلا فروخ بن عبد المحسن بن عبد الخالق ، الموروي ، نسبة الى "مورة" بلدة بالروم ، المكي ، الحنفي .

---

(١) ترجمته في : مختصر نشر النور والزهر ٢٠٦/١ ، هدية العارفين ٥٤٨/١ .
(٢) ترجمته في : مختصر نشر النور والزهر ٤٣٣/٢ .

ولـد بمكـة ، وبهـا نشـأ ، ونشأ فى حجر والده ، وحفظ القـرآن ، وهو صغير ، وقرأه وجوده على الشيخ علاء المصرى ، وأخذ العلم عن جماعة منهم المنلا على القارى ، والشيخ أحمد ابن علان ، والشيخ خالد المالكى المكى ، وغيرهم .

وقـد كـان المترجم لـه عالمـا عـاملا ، فقيها ، تولى التـدريس فـى بعض مدارس مكة ، وترك الفتوى فى آخر عمره ، بسبب الأمراض .

لـه عـدة رسـائل مؤلفـات ، منهـا : "القول السديد فى مسائل الاجتهاد والتقليد" و "اعلام القاصى والدانى بمشروعية تقبيـل الـركن اليمـانى" ورسالة فى حكم صوم الأيام الست من شوال . وغير ذلك .

المطلب الثالث : مكانته بين أقرانه

مما لاشك فيه أن الامام على القارى ، رحمه الله ، كان من أوسع أهل عصره علما ، جمع العلوم النقلية والعقلية ، احاطة وفهما وتدقيقا وتحقيقا ، فقد أحاط بالكتاب والسنة حفظا وعلما ، كما أنه برع فى الفقه والأصول والعربية ، الى جانب المامه بعلم الكلام والتصوف ، وغيرها من الفنون التى كان يتداولها أهل عصره لذلك كان من الطبيعى أن يشتهر بين الناس وأن تكثر مؤلفاته ، أيضا ، ويتداوله العلماء بالقبول . فقد ألف رحمه الله مؤلفات كثيرة منها الكبير ومنها الصغير ، فقد كان محظوظا من العلم ، مرزوقا من التصنيف ،وحسن التاليف ، وقد اشتهرت مؤلفاته شرقا وغربا ، ولاتكاد تجد خزانة فى الدنيا تخلو عن عدد من مؤلفاته .

ولما كان على القارى ، رحمه الله ، جامعا لكل هذه العلوم ، كان أهلا لأن يقرر الأحكام والفتاوى أخذا من الكتاب والسنة ، اذ قد توفرت فيه آلات الاجتهاد والفتيا ، لذا فقد خالف ، رحمه الله بعض العلماء والائمة ، ورد عليهم لما رأى أن قولهم ، حسب فهمه ونظره ، مخالفا للكتاب والسنة ، وذلك كرده على الامام مالك فى ارسال اليدين فى (١)

---

(١) أسماها "شفاء السالك فى ارسال مالك " .

الصلاة وكرده على امام الحرمين[2] الجويني في كتابه[1] "مغيث الخلق" الذي رجح فيه مذهب الشافعي . وقد كانت ردوده المذكورة ، سببا في تنقيص بعض أقرانه من العلماء له ، والتحذير من كتبه ، فقد قال كل من الشلي ، والعصامي والمحبي[3] :"لكنه (أي على القاري) امتحن بالاعتراض على الأئمة ، لاسيما الشافعي وأصحابه ، واعترض على الامام مالك في ارسال يديه في الصلاة ، وألف في ذلك رسالة ، فانتدب لجوابه الشيخ "محمد مكين"[4] ، وألف رسالة جوابا له في جميع ماقاله ، ورد عليه اعترافاته ، ولهذا تجد مؤلفاته ليس عليها نور العلم ، ومن ثم نهى عن مطالعتها كثير من العلماء والأولياء[5] ".

هذا ماقاله أقرانه في حقه ، اذ نهوا عن مطالعة كتبه ومصنفاته ، ووصفوها بهذا الوصف الشائن .

والحق أن مصنفاته فيها من العلم والتحقيق والتدقيق ماليس في غيرها ، وكيف توصف مصنفاته بهذا الوصف ، وهي

---

(١) أسماها "تشييع فقهاء الحنفية" . وقد أخطأ من ظن أن على القاري قد رد على الامام الشافعي ، كما في "عقد الجواهر والدرر" ، "سمط النجوم العوالي" و "خلاصة الاثر" ، اذ لم يثبت له مصنف في الرد عليه ، بل ان على القاري قد ألف رسالة في الرد على من نسبه الى تنقيص الامام الشافعي .والصحيح أن على القاري رد على الامام الجويني في كتابه المذكور ، ولعل هذا الرد كان سببا للاشتباه على أصحاب الكتب المذكورة ،فظنوه ردا على الشافعي .
أنظر في هذا : البضاعة المزجاة ٣٥/١ .

(٢) امام الحرمين الجويني (٤١٩ - ٤٧٨) هـ
عبد الملك بن عبد الله بن يوسف ، الجويني ، الشافعي النيسابوري .
ترجمته في : طبقات الاسنوي ٤٠٩/١، سير النبلاء ٤٦٨/١٨.

(٣) محمد المحبي (١٠٦١ - ١١١١)
محمد أمين بن فضل الله بن محب الله بن محمد ، المحبي
ترجمته في : هدية العارفين ٣٠٧/٢، معجم المؤلفين ٧٨/٩ .

(٤) لم أقف على ترجمته .

(٥) انظر : خلاصة الأثر ١٨٥/٣، ١٨٦ ، سمط النجوم العوالي ٣٩٤/٤ ، عقد الجواهر والدر : ورقة ١٣٥، ١٣٦ ، مع وجود خلاف في العبارة يسير بين هذه الكتب .

تدور حول الشرع بل هي الشرع ، فان مصنفاته اما في التفسير أو في الحديث أو في القراءات أو الفقه أو العقائد أو غيرها من العلوم الشرعية التي كلها ضياء ونور .

وأما اعترافه على الامام مالك في ارسال يديه في الصلاة وعلى الامام الجويني في بعض المسائل ، فلم يكن مبنيا على العصبية ، ومجرد الهوى ، بل لوضوح الأدلة خلافها ، ومثل هذا الخلاف يوجد في المتقدمين والمتأخرين من العلماء ، قديما وحديثا ، ولم يكن خاصا به (١) .

وأما ماقاله "محمد مكين" وغيره من معاصريه في حقه ، فهو ناتج عن تعصب محض ، والخلاف الناشب عن المعاصرة اما لمنافسة دنيوية أو عصبية مذهبية (٢) .

أما اعترافه على الامام مالك ، فلأن مسألة الارسال ضعيفة وليس عليها دليل صحيح ، لذا فمذهب الجمهور عدم الارسال لوضوح الأدلة فيها (٣) .

وأما اعترافه على الجويني ، فانه لم يتطرق فيه الى الطعن في الشافعي ومذهبه ، بل ألفه للرد على من طعن في مذهب أبي حنيفة ونكت عليه . وقد قال الشوكاني ، بعد ما أورد عبارة منتقصيه المذكورة آنفا :"هذا دليل على علو منزلته ، فان المجتهد شأنه أن يبين مايخالف الأدلة الصحيحة ويعترضه ، سواء كان قائله عظيما أو حقيرا (٤) " .

وقد بارك الله في الشيخ علي القاري ومصنفاته ، على العكس مما أراده حساده والطاعنون فيه ، فقد انتشرت مؤلفاته بين الناس ، كما مر ، وانتفعت بها الخلائق بخلاف مصنفات أقرانه .

---

(١) انظر البضاعة المزجاة ١/٣٣،٣٤ .
(٢) البضاعة المزجاة ١/٣٥ .
(٣) البضاعة المزجاة ١/٣٥ .
(٤) البدر الطالع ١/٤٤٥،٤٤٦ .

قال الجشتى :" وقد اشتهرت مؤلفاته شرقا وغربا ، ولاتكاد تجد خزانة فى الدنيا ، عربية كانت أم اعجمية تخلو عن عدد منها ، بخلاف مؤلفاته أقرانه ، فانها أعز من بيض الانوق [(١)] [(٢)] " .

---

(١) "الأَنُوق" على "فَعُول" : طائر الرخمة . قاله فى اللسان مادة "أنق" . ثم قال عقبه : وفى المثل "أعز من بيض الأنوق " لأنها تبيض فى رؤوس الجبال والأماكن المعبة .

(٢) البضاعة المزجاة ٨٥/١ ، وفيها "الأونق " بدل "الأنوق".

المطلب الرابع : ثناء العلماء عليه

لقد أثنى على الملا على القارى ، وأطراه بجميل الأوصاف أكثر من ترجم له ، فممن أثنى عليه ، الشيخ "المحبى" فى كتابه "خلاصة الأثر" ، حيث قال :" على بن محمد سلطان الهروى المعروف بالقارى ، الحنفى ، نزيل مكة ، وأحد صدور العلم ، فرد عصره ، الباهر السمت فى التحقيق وتنقيح العبارات ، وشهرته كافية عن الاطراء فى وصفه "[(١)] .

وقال عنه جمال الدين ، محمد بن أبى بكر الشلى "الشيخ الملا على القارى .... ، الجامع للعلوم العقلية والنقلية ، المتضلع من السنة النبوية ، أحد جماهير الأعلام ومشاهير أولى الحفظ والأفهام ..... "[(٢)] .

كما وصفه العصامى[(٣)] بمثل هذه الأوصاف .

وقال اللكنوى[(٤)] فى حقه :"على بن سلطان محمد .... اشتهر ذكره ، وطار صيته ، وألف التأليف النافعة .... وقد طالعت تمانيفه كلها مفيدة ، بلغته الى مرتبة المجددية على رأس الألف "[(٥)] .

---

(١) خلاصة الأثر ١٨٥/٣ .
(٢) عقد الجواهر والدر : ورقة ١٣٥ ، ١٣٦ .
(٣) سمط النجوم العوالى ٣٩٤/٤ .
(٤) محمد اللكنوى (١٢٦٤ - ١٣٠٤) هـ
محمد بن محمد بن عبد الكريم بن أحمد ، اللكنوى ، الأنصارى ، الهندى .
ترجمته فى : معجم المؤلفين ٢٣٥/١١ ، هدية العارفين ٣٨٥/٢ .
(٥) التعليقات السنية على الفوائد البهية ص ٨ بتصرف .

ووصفه الشيخ محمد عابد السندى[1] بالشيخ العلامة ، الحبر الفهامة كما وصفه الفقيه حسين بن محمد المكى[2] بقوله :"علامة زمانه وواحد عصره وأوانه ، والمتفرد الجامع لأنواع العلوم العقلية والنقلية ، المتضلع من علوم القرآن والسنة النبوية ، وعالم بلاد الله الحرام والمشاعر العظام ....".[3]

ووصفه الشيخ محمد ادريس الكاندهلوى فى مقدمة كتابه "التعليق المبيح على مشكاة المصابيح" بالمحدث الجليل ، والفاضل النبيل ، فريد دهره ، ووحيد عصره[4] .

وكفى الشيخ على القارى فخرا أن عد من المجددين على رأس الألف ، كما مر ذكره عن محمد اللكنوى .

وقد عقب الجشتى على كلام اللكنوى المذكور بقوله :"لاشك أنه من مجددى القرن العاشر ، فانه أحيا علوم التفسير والقراءة والحديث والفقه وغيرها"[5] .

ولقد أقسم العلامة ابن عابدين بانه كان مجدد أهل زمانه[6] .

---

(١) محمد السندى (... - ١٢٥٧) هـ
محمد عابد بن أحمد بن محمد ، الأنصارى ، الخزرجى ، السندى ثم المدنى .
ترجمته فى : هدية العارفين ٣٧٠/٢ ، معجم المؤلفين ١١٣/١٠ .

(٢) البضاعة المزجاة ٣٠/١ .

(٣) ارشاد السارى الى مناسك الملا على القارى ص ٥ .

(٤) البضاعة المزجاة ٣١/١ .

(٥) البضاعة المزجاة ٤٠/١ .

(٦) المختصر من كتاب نشر النور والزهر ٣٢٠/٢ .

المطلب الخامس : آثاره العلمية ووفاته

(أ) آثاره العلمية :

لقد أوتي على القاري حظا وافرا من التأليف ورزق التوفيق في التصنيف ، فقد عد من المكثرين ، اذ بلغت مصنفاته قريبا من ثلاثمائة مصنف (١) ، مابين كتاب كبير في مجلدات ، وكتاب متوسط ، ورسائل صغيرة في وريقات ، وتاليفاته تناولت اكثر الفنون المتداولة في عصره ، كالتفسير ، والحديث والفقه والاصول ، واللغة ، والنحو ، والقراءات ، وغيرها من الفنون . وقلما وجد علم لم يكتب فيه ، وهذا يدل على طول باعه في العلم وكثره اجتهاده ، وعلو همته ، واستغلال أوقات حياته بالتأليف والافادة . وقد ذكر اكثر مؤلفاته بروكلمان في "تاريخ الادب العربي" (٢) حيث ذكر مايزيد على مائة وستين مصنفا . كما ذكر كثيرا منها كل من الجشتي في "البضاعة المزجاة" (٣) وقد أشار الى المطبوع منها والمخطوط ، والشيخ عبد الله مرداد أبو الخير في كتاب "نشر النور والزهر" (٤) . كما نص على بعض مؤلفاته كل من الشلي (٥) ، والعصامي (٦) ، والمحبي (٧) .

---

(١) المختصر من كتاب نشر النور والزهر ٣٢٠/٢ .
(٢) أنظر : تاريخ الادب العربي ٥١٧/٢ ومابعدها ، الذيل ٥٣٩/٢ ومابعدها .
(٣) انظر : البضاعة المزجاة ٨٦/١ ومابعدها .
(٤) المختصر من كتاب نشر النور والزهر ٣١٨/٢ ومابعدها .
(٥) انظر : عقد الجواهر والدرر : ورقة ١٣٥ ، ١٣٦ .
(٦) انظر : سمط النجوم العوالي ٣٩٤/٤ .
(٧) انظر : خلاصة الأثر ١٨٥/٣ .

وسوف أتناول ذكر كتبه حسب الفنون التى كتب فيها . ومالم أهتد الى معرفة تقسيمه أذكره مستقلا من غير ادراجه تحت فن معين ، وسوف أرمز للمطبوع منها بالرمز (ط) والمخطوط منها بالرمز (خ) .

(أ) مؤلفاته فى القراءات :

(١) تخريج قراءات البيضاوى (خ)

(٢) شرح طيبة النشر فى القراءات العشر (خ)

(٣) الضابطية للشاطبية (ط)

(٤) المنح الفكرية بشرح المقدمة الجزرية (ط)

(٥) الهبة السنية العلية على أبيات الشاطبية الرائية (خ)

(ب) مؤلفاته فى التفسير :

(١) أنوار القرآن وأسرار الفرقان (خ)

(٢) البينات فى تباين بعض الآيات (خ)

(٣) الجمالين على تفسير الجلالين (خ)

(٤) صنعة الله فى صبغة الله (خ)

(٥) المسألة فى شرح البسملة (خ)

(ج) مؤلفاته فى الحديث وعلومه :

(١) الأحاديث القدسية والكلمات الأنسية (ط)

(٢) أربعون حديثا فى جوامع الكلم (خ)

(٣) الأزهار المنثورة فى الأحاديث المشهورة (خ)

(٤) الأسرار المرفوعة فى الأخبار الموضوعة وهو الموضوعات الكبرى (ط)

(٥) تعليقات القارى على ثلاثيات البخارى (خ)

(٦) شرح الجامع الصغير للسيوطي (خ)

(٧) شرح صحيح مسلم (خ)

(٨) شرح مسند الامام أبي حنيفة (ط)

(٩) شرح نزهة النظر في شرح نخبة الفكر (ط)

(١٠) فتح المغطا بشرح الموطا (خ)

(١١) فرائد القلائد على أحاديث شرح العقائد (خ)

(١٢) المبين المعين لفهم الأربعين (ط)

(١٣) مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح (ط)

(١٤) المصنوع في معرفة الموضوع
وهو الموضوعات الصغرى (ط)

(١٥) الهبات السنيات في تبيين الاحايث الموضوعات(خ)

(د) مؤلفاته في الفقه وعلومه :

(١) الاصطناع في الاضطباع (خ)

(٢) الاعتناء بالغناء في الفناء (خ)

(٣) بداية السالك في نهاية المسالك في
شرح المناسك (خ)

(٤) ترتيب وظائف الوقف (خ)

(٥) تزيين العبارة في تحسين الاشارة

(٦) تشييع فقهاء الحنفية في تشنيع سفهاء
الشافعية (خ)

(٧) التصريح في شرح التسريح (خ)

(٨) توضيح المباني وتنقيح المعاني وهو
شرح على مختصر المنار لزين الدين الحلبي (خ)

(٩) حاشية على فتح القدير للكمال ابن الهمام (خ)

(١٠) الحظ الأوفر في الحج الأكبر (خ)

(١١) رسالة في الاستنجاء (خ)

(١٢) رسالة في احرام الآفاقي (خ)

(١٣) رسالة في افراد الصلاة عن السلام (خ)

(١٤) رسالة في بيان التمتع في أشهر الحج

(١٥) رسالة في ترتيب وظائف الوقف (خ)

(١٦) رسالة في الثبوت الشرعي (خ)

(١٧) رسالة في الجمع بين الصلاتين (خ)

(١٨) رسالة في مسألة الابراء (خ)

(١٩) رسالة في مسائل الصلاة (خ)

(٢٠) رسالة في وقف الاجارة (خ)

(٢١) رسالة فيما يبدل دعوى المدعي (خ)

(٢٢) شرح الوقاية في مسائل الهداية (خ)

(٢٣) شفاء السالك في ارسال مالك (خ)

(٢٤) الصلات والجوائز في صلاة الجنائز (خ)

(٢٥) العفاف عن وضع اليد على الصدر حال الطواف (خ)

(٢٦) فتح العناية شرح كتابة النقاية (خ)

(٢٧) فيض الفائض في شرح الروض الرائض في الفرائض (خ)

(٢٨) قوام الصوام للقيام بالصيام (خ)

(٢٩) القول الحقيق في وقوف الصديق (خ)

(٣٠) لب لباب المناسك وحب عباب المناسك (خ)

(٣١) لسان الاهتداء في بيان الاقتداء (خ)

(٣٢) المسلك المتوسط في المنسك المتوسط ، وهو شرح على لباب المناسك لرحمة الله السندي (ط)

(٣٣) المقالة العذبة في العمامة والعذبة (خ)

(٣٤) ملخص البيان في ليلة النصف من شعبان (خ)

(٣٥) وجوب طواف البيت على الانام ولو كان بعد الانهدام (خ)

(هـ) مؤلفاته فى التوحيد والفرق :

(١) سلالة الرسالة فى ذم الروافض من أهل الضلالة (خ)
(٢) شرح رسالة بدر الرشيد فى ألفاظ الكفر
(٣) شم العوارض فى ذم الروافض
(٤) دامغة المبتدعين وناصرة المهتدين (خ)
(٥) ذيل الرسالة الوجودية فى نيل المسألة الشهودية (خ)
(٦) ضوء المعالى شرح منظومة بدء الأمالى (ط)
(٧) عقيدة أهل الاسلام والايمان (خ)
(٨) فر العون ممن يدعى ايمان فرعون (ط)
(٩) القول السديد فى خلف الوعيد (خ)
(١٠) كشف الخدر عن حال الخضر (ط)
(١١) المختصر الأوفى فى شرح أسماء الله الحسنى (خ)
(١٢) مرتبة الوجود ومنزلة الشهود
وهو كتابنا الذى نقوم بتحقيقه
(١٣) المشرب الوردى فى حقيقة مذهب المهدى (ط)
(١٤) منح الروض الأزهر فى شرح الفقه الاكبر (ط)

(و) مؤلفاته فى السيرة والشمائل والفضائل :

(١) اتحاف الناس بفضل وج وابن عباس (خ)
(٢) الأدب فى فضل رجب المرجب (خ)
(٣) اربعون حديثا فى فضل القرآن (خ)
(٤) الاستئناس بفضائل ابن عباس (خ)
(٥) الاعلام بفضائل بيت الله الحرام
(٦) الانبا بان العصا من سنن الأنبياء (خ)
(٧) أنوار الحجج فى أسرار الحجج (خ)

(٨) البرهان الجلى على من تسمى من غير مسمى بالولى (خ)

(٩) التبيان فى بيان مافى ليلة النصف من شعبان وليلة القدر من رمضان (خ)

(١٠) جمع الاربعين فى فضل القرآن المبين (خ)

(١١) جمع الوسائل فى شرح الشمائل (ط)

(١٢) حاشية على المواهب اللدنية (خ)

(١٣) دفع الجناح وخفض الجناح فى فضائل النكاح (خ)

(١٤) ذيل الشمائل للترمذى (خ)

(١٥) رسالة فى الابوين الشريفين (خ)

(١٦) الزبدة فى شرح البردة

(١٧) زبدة الشمائل وعمدة الوسائل (خ)

(١٨) السيرة الكبرى

(١٩) شرح الشفا للقاضى عياض (ط)

(٢٠) العلامات البينات فى فضائل بعض الآيات (خ)

(٢١) فتح الرحمن بفضائل شعبان (ط)

(٢٢) المعدن العدنى فى فضل أويس القرنى (خ)

(٢٣) معرفة النساك فى فضيلة السواك (خ)

(٢٤) مناقب الامام الأعظم (أبى حنيفة) (خ)

(٢٥) المورد الروى فى المولد النبوى (خ)

(ز) مؤلفاته فى الادعية والاذكار والمواعظ :

(١) الاستدعاء فى الاستسقاء (خ)

(٢) البره فى حب الهرة (خ)

(٣) التائبية فى شرح التائية (خ)

(٤) تبعيد العلماء عن تقريب الامراء (خ)

(٥) تحفة الحبيب فى موعظة الخطيب (خ)

(٦) تسلية الأعمى عن بلية العمى (غ)

(٧) تطهير الطوية فى تحسين النية (غ)

(٨) الحرز الثمين للحصن الحصين (ط)

(٩) الحزب الأعظم والورد الأفخم (ط)

(١٠) الدرة المضيئة فى الزيارة المصطفوية (غ)

(١١) الذخيرة الكثيرة فى رجاء المغفرة للكبيرة (غ)

(١٢) شرح حزب البحر (غ)

(١٣) شرح على القارى على نبذة فى زيارة المصطفى (ط)

(١٤) الكنز الأخير فى الأدعية وماجاء من الأثر (غ)

(١٥) المجالس الشامية فى مواعظ البلاد الرومية (غ)

(ح) مؤلفاته فى الرقائق والتصوف :

(١) رسالة فى كرامة الأولياء (غ)

(٢) الرهص والوقص لمستحل الرقص (غ)

(٣) شرح الرسالة القشيرية (غ)

(٤) عين العلم وزين الحلم (ط)

(٥) فتح الأسماع فى شرح السماع طباعة يدوية

(٦) فتح أبواب الدين فى شرح آداب المريدين (غ)

(٧) المقدمة السالمة فى خوف الخاتمة (غ)

(٨) مغيث القلوب لما يزول به علل الجهل والذنوب (غ)

(٩) النسبة المرتبة فى المعرفة والمحبة (غ)

(ط) مؤلفاته فى النحو واللغة والأدب :

(١) اعراب القارى على أول باب البخارى (غ)

(٢) التجريد فى اعراب كلمة التوحيد (غ)

(٣) فتح باب الاسعاد فى شرح قصيدة بانت سعاد (غ)

(٤) الناموس فى تلخيص القاموس (غ)

(ك) <u>مؤلفاته في التراجم :</u>

(١) الثمار الجنية في أسماء الحنفية (ط)

(٢) نزهة الخاطر الفاتر في ترجمة الشيخ عبد القادر (ط)

(ل) <u>كتب منوعـــــة :</u>

(١) الأجوبة المحررة في البيغة الخبيثة المنكرة (غ)

(٢) ادلة معتقدات أبي حنيفة في أبوى الرسول (غ)

(٣) الاصول المهمة في حصول المتمة (غ)

(٤) بهجة الانسان ومهجة الحيوان (غ)

(٥) تحقيق الاحتساب في تدقيق الانتساب (غ)

(٦) رد المتشابهات الى المحكمات (غ)

(٧) رسالة رد بها على من نسبه الى سب الامام الشافعي (غ)

(٨) رسالة في احراق المصحف اذا خرج من الانتفاع (غ)

(٩) رسالة في باب الامارة والقضاء (غ)

(١٠) رسالة في بيان ان المكتوب لايجوز العمل به (غ)

(١١) رسالة في تفاوت الموجودات (غ)

(١٢) رسالة في حق تاخير الشهادة (غ)

(١٣) رسالة في الثبوت الشرعي (غ)

(١٤) رسالة في شرط وقف السلطان الغوري (غ)

(١٥) رسالة في طريق تحصيل العلم (غ)

(١٦) رسالة في الكلمة الطيبة (غ)

(١٧) رسالة في ماهية الملائكة وقصة خلق آدم (غ)

(١٨) رسالة في مناقشة البيضاوي في الحديث الذي ذكره في رفع العذاب عن أهل القبور (غ)

(١٩) الرسالة العطائية فى الفرق بين سفد وأسفد (خ)

(٢٠) شرح عقيلات الاتراب (خ)

(٢١) المنيعة الشريفة فى تحقيق البقعة المنيفة (خ)

(٢٢) طرفة العميان فى تحفة العميان (خ)

(٢٣) غاية التحقيق فى نهاية التدقيق (خ)

(٢٤) الفصل المعول فى الصف الأول (خ)

(٢٥) الملمع فى شرح لغة المرصع (خ)

(٢٦) مصباح الظلم على المنهج الأتم (خ)

(٢٧) مولد النبى ونجاة أبويه (خ)

(٢٨) النعت المرصع فى المجنس المسجع (خ)

(ب) وفـــاتـــه :

بعد حياة حافلة بخدمة العلم دراسة وتدريسا وتاليفا ، انتقل علـى القـارى الى جوار ربه تبارك وتعالى ، وهو وان مـات شخصه ، الا أن ذكـره بقى ومازال باقيا ، تذكره الناس بكـل خير وتثنـى عليـه ثنـاء عطـرا بما ترك من المؤلفـات والآثار العلمية العظيمة التى عالج بها كثيرا من قضايا عصره وغيرها من الآثار التى تركها لرواد العلم والمعرفة لينهلوا منها .

وقد كانت وفاته سنة أربع عشرة وألف باتفاق المصادر [(١)] ، الا انهـم اختلفوا فـى تحـديد الشهر الذى توفى فيه ، فذهب المحبى فـى "خلاصة الأثـر" [(٢)] وكـذا تبعـه كـل من اللكنوى فى "التعليقـات السنية" [(٣)] والجشتى فى "البضاعة المزجاة" [(٤)] الى أن وفاتـه فى شهر شوال ، بينمـا أرخ نجم الدين الغزى وفاته فى "لطـف السمر" [(٥)] فـى شهر رمضان . وليس ثمة مرجع أرجح به أحد القـولين عـلـى الآخر ، لكن يمكن أن اذكر رأيا يستأنس به فى التفضيل ، وهو أن ترجيح وفاته فى رمضان أولى ذلك أن حاكيه هـو الغـزى ، وهـو أحد معاصريه ، اذ يعد من طبقة تلامذته ، لأن مولـده كان سنة سبع وسبعين وتسعمائـة ووفـاته سنة احدى وستين وألف [(٦)] ، بينما ولد المحبى سنة احدى وستين وألف وتوفى سـنة احـدى عشـرة ومائـة وألف [(٧)] ، فهو متاخر بكثير ، اذ بين وفاته ووفاة على القارى مايقرب من مائة عام .

---

(١) أنظـر : سمط النجوم العوالى ٣٩٤/٤ ، خلاصة الأثر ١٨٦/٣ عقـد الجـواهر والـدر : ورقة ١٣٦ ، لطف السمر : ورقة ١٠٧٩ .
(٢) خلاصة الأثر ١٨٦/٣ .
(٣) التعليقات السنية ص ٨ .
(٤) البضاعة المزجاة ٩١/١ .
(٥) لطف السمر : ورقة ١٠٧٩ .
(٦) أنظر : هدية العارفين ٢٨٥/٢ .
(٧) أنظر : هدية العارفين ٣٠٧/٢ ، معجم المؤلفين ٧٨/٩ .

وقد كان مدفنه ، رحمه الله بمقبرة "المعلاة" بمكة المكرمة ولما بلغ خبر وفاته علماء مصر ، صلوا عليه بجامع الأزهر صلاة الغائب في جمع حافل ، يجمع أربعة آلاف نسمة فأكثر .(١)

(١) خلاصة الأثر ١٨٦/٣ ، البضاعة المزجاة ٩١/١ ، المختصر من كتاب نشر النور والزهر ٣١٩/٢ .

الباب الثانى

عصر ابن عربى وحياته

وفيه فصلان :

الفصل الأول : عصر ابن عربى

الفصل الثانى : حياة ابن عربى

الفصل الأول

عصر ابن عربى

وفيه أربعة مباحث :

المبحث الأول : الحالة السياسية

المبحث الثانى : الحالة الاجتماعية

المبحث الثالث : الحالة العلمية

المبحث الرابع : مدى تأثر ابن عربى بهذه الأحوال

الباب الثانى

عصر ابن عربى وحياته

الفصل الأول

عصر ابن عربى

المبحث الأول

الحالة السياسية

ولد ابن عربى فى مدينة مرسية من بلاد الاندلس سنة (٥٦٠ هـ) ، وعاش متنقلا فيها وفى مدن المغرب قرابة سبع وثلاثين سنة ، أى الى سنة (٥٩٧ هـ) ، وهى الفترة التى كان يحكم فيها "الموحدون"[(١)] المغرب والاندلس اذ توطد حكمهم فى المغرب سنة (٥٤١ هـ) بعد أن استولوا ، بقيادة عبد المؤمن بن على ، الملقب بأمير المؤمنين ، على "مراكش" عاصمة الدولة المرابطية[(٢)] ، بعد حصار دام أكثر من تسعة أشهر

(١) أسس دولة الموحدين محمد بن تومرت ، الملقب بالمهدى وقد قامت دعوته فى بادىء الأمر بمهمة الاحتساب ، ومحاربة البدع والضلالات ، وقد بدأ نشاطه هذا سنة (٥١٤هـ) فى المغرب وسرعان ماتحولت دعوته من مجال الوعظ والارشاد والاحتساب الى ساحة القتال ، فحارب المرابطين فى عدة غزوات الى أن توفى سنة (٥٢٤هـ) فقام من بعده تلميذه عبد المؤمن بن على ، الذى يعد المؤسس الحقيقى لدولة الموحدين ، وتمكن فى سنة (٥٤١هـ) من الاستيلاء على عاصمة المرابطين "مراكش" واسقاط دولتهم فى المغرب .
أنظر : عصر المرابطين ١٥٦/١ ومابعدها ، أعمال الاعلام ص ٢٦٦ ، الحلل الموشية ص ١٠٣ .

(٢) أسس دعوة المرابطين الشيخ عبد الله بن ياسين فى المغرب وكان بداية أمره جمع أصحابه على دروس العلم ، والانقطاع للعبادة ، حتى كثر أتباعه وقاصدوه ، فقويت شوكته ، فحمل على عاتقه واجب الجهاد فى سبيل الله ونشر الاسلام ، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، ومحاربة البدع والخرافات ، فكانت أول غزواته سنة (٤٣٤هـ) واستمرت غزواته الى أن توفى شهيدا سنة (٤٥١هـ) وقام بعده أبو بكر بن عمر اللمتونى فواصل الجهاد واخضاع القبائل ومن بعده يوسف بن تاشفين الذى يعتبر المؤسس الحقيقى لدولة المرابطين . حيث بسط نفوذه على المغرب سنة ٤٧٤ واتخذ من مراكش عاصمة له . كما أنه بسط نفوذه على الاندلس ، بعد أن قضى على ملوك الطوائف ، بعد معارك طويلة ابتدات سنة (٤٨٣هـ) حيث سقطت مدينة غرناطة وانتهت سنة (٥٠٣هـ) حيث سقطت مدينة سرقسطة .
راجع : دول الطوائف ص ٣٠١ ومابعدها ، تاريخ المغرب والاندلس فى عصر المرابطين ص ٣٧ ومابعدها .

وتمكنوا بعده من فك الحصار والاستيلاء على المدينة والقبض على الأمير ابراهيم بن تاشفين ، آخر ملوك الدولة المرابطية وقتله ، وهو صبى لم يجاوز السادسة عشرة من عمره .(١)

وبسقوط " مراكش " سقطت دولة المرابطين ، وقامت على أنقاضها دولة الموحدين الذين ورثوا تراثهم ، وبدأت المغرب صفحة جديدة من تاريخها فى ظل دولة الموحدين .

وقد بسط الموحدون نفوذهم على مدن المغرب الأوسط والأقصى والشمالى كلها ، مثل فاس ، وبجاية والمهدية ، وسبتة ، وطنجة ، وطرابلس ، وأفريقية ، ومكناسة ، وتلمسان وسجلماسة ، وتاهرت ،وقابس، وغيرها من المدن ، كما أنها أخضعت القبائل البربرية المختلفة وأرغمتهم على الطاعة والخضوع ، رغم ثوراتهم الكثيرة ضد الموحدين .(٢)

ولم يكتف الموحدون بهذا الفتح ، وهذا الميراث ، ولم يكن تحقيق هذه الغاية نهاية الصراع بينهم وبين المرابطين بل كان لابد للموحدين من القضاء على بقايا دولة المرابطين تماما ، وهذا ماكان يعتزمه أمير الموحدين ، عبد المؤمن بن على ، من غزو الأندلس والقضاء على الحكم المرابطى فيها ، وبسط نفوذه عليها .

وقد كانت الظروف مواتية للموحدين لغزو الأندلس لعدة أسباب ، منها ضعف دولة المرابطين فى الأندلس ، وتضعضع قوتها وعجزها عن حماية الأندلس من غزوات النصارى المتكررة(٣) وذلك كسقوط مدينة سرقسطة(٤) ، وهى مدينة مهمة فى الثغر الأعلى بأيدى النصارى ، بعد تخاذل جيش المرابطين بقيادة أبى

---

(١) المعجب ص ٢٩٥ ومابعدها ، الدولة الموحدية بالمغرب ص ١٣٧ .
(٢) عصر المرابطين والموحدين فى المغرب والأندلس ٢٧٦/١ .
(٣) نفس المصدر السابق ٣٠٥/١ .
(٤) سقطت فى أيدى النصارى سنة (٥١٢هـ) .
أنظر : نهاية الأندلس ص ٢٠ .

الطاهر تميم عن مقاتلة الجيش النصراني المحاصر لسرقسطة (١)، وتركها لمصيرها المحتوم ، وقد كان بامكانه نصرة اخوانه المحاصرين ومقاتلة الأعداء ، بعد أن تكلف القدوم الى سرقسطة من شرق الاندلس ، ووقف على مقربة من الأعداء .

ومنها ، السياسة القاسية والاسلوب التعسفي الذى كان يستخدمه المرابطون في اخضاع الأمة الاندلسية (٢) .

ومنها ، الفكرة القومية التى كانت تستحوذ على أذهان كثير من الاندلسيين ، حيث يرون أن المرابطين اجانب غاصبين غرباء عن الأندلس ، فتعصبوا ضدهم (٣) .

ومن الأسباب الرئيسية أيضا ، ثورات الشعب الأندلسي المتكررة ضد المرابطين ، ففي منطقة "شلب" في جنوب البرتغال ظهرت ثورة الزعيم أبو القاسم أحمد بن الحسين بن قسي (٤) ، الصوفي الشهير ، وثورته تسمى ثورة المريدين وذلك في أوائل سنة (٥٣٩هـ) . والذى استطاع أن ينتزع مدينة "ميرتلة" من أيدى المرابطين ، وأن يتسمى بعدها بالامام .

وفي قرطبة ، عقب ثورة ابن قسي ببضعة أشهر ، قامت ثورة القاضي أبو جعفر حمدين بن محمد بن على بن حمدين (٦) المعروف بابن حمدين ، بعد أن خرج أمير قرطبة من قبل المرابطين ، يحيى بن غانية للقضاء على ثورة المريدين .

وقد ثارت العامة بالوالي المرابطي وأعلنت خلعه ، ونادوا برياسة القاضي أبي جعفر بن حمدين ، وذلك في سنة (٥٣٩هـ) .

---

(١) أنظر تفاصيل الحادث في : تاريخ المغرب والأندلس في عصر المرابطين ص ١٨٧ ومابعدها .
(٢) عصر المرابطين ٣٠٧/١ .
(٣) المصدر السابق .
(٤) أنظر ترجمته في : جامع كرامات الأولياء ٤٨٧/١ ، معجم المؤلفين ٥١/٢ .
(٥) أنظر تفاصيل ثورته في : أعمال الاعلام ص ٢٤٨ ، عصر المرابطين ٣٠٧/١ ، الحلة السيراء ١٩٧/٢ .
(٦) أنظر ترجمته في : بغية الملتمس ص ٢٧٦ ، المرقبة العليا ص ١٠٣ .

وتسمى ابن حمدين بامير المسلمين ، وناصر الدين .(١)

كما قامت فى غرناطة ثورة مماثلة ، بزعامة القاضى أبو الحسن على بن عمر بن أضحى ، فبعد أن قام ابن حمدين بثورته فى قرطبة ، بعث الى ابن أضحى يدعوه الى اتباعه والدعوة له فاستجاب ابن اضحى لدعوته ، وكان أمير غرناطة آنذاك على بن ابى بكر المرابطى .(٢)

وفى "مالقة" ثار قاضيها الحسين بن الحسين بن عبد الله الكلبى المعروف "بابن حسون "(٣) ، ودعى لنفسه ، وتسمى بالقاب الامارة .(٤)

كما ثار فى وادى آش ، على مقربة من غرناطة ، أحمد بن محمد بن ملحان الطائى ، فاستولى على المدينة وحصنها ، ودعا لنفسه وتلقب بالمتايد بالله .(٥)

وثار فى جيان قاضيها يوسف بن عبد الرحمن بن جزى ،(٦) وأنشا بها حكومة مستقلة .

كما عمت الثورة ضد المرابطين فى كل من رندة ، وشريش وقادس ، وقامت فيها حكومات مستقلة ، بعد القضاء على حكم المرابطين فيها .(٧)

ومن الأسباب التى شجعت أمير الموحدين على فتح الأندلس مقدم الوفود الأندلسية المتوالية ، التى تحثه على فتح الأندلس فقد وفد عليه سنة (٥٤١هـ) كل من أبى جعفر بن حمدين زعيم قرطبة ، وأبى الغمر بن السائب بن عزون ، زعيم شريش وأركش ورندة . كما وفد عليه فى ذلك الوقت زعيم ثورة

---

(١) انظر تفاصيل ثورته فى : عصر المرابطين ٣١٣/١ ، الاحاطة فى أخبار غرناطة ٣٤٥/٤ ، المرقبة العليا ص ١٠٣ ، أعمال الاعلام ص ٢٥٢ .
(٢) عصر المرابطين ٣١٦/١ .
(٣) انظر ترجمته فى : كتاب الصلة ص ١٤٢ .
(٤) عصر المرابطين ٣١٩/١ .
(٥) المصدر السابق ٣٢٠/١ .
(٦) ترجمته وثورته فى أعمال الأعلام ص ٢٥٩ .
(٧) عصر المرابطين ٣٢١/١ .

المريدين أحمد بن قسى ، عقب فقده للامارة .

كما وفد عليه عقب فتح مراكش وفد كبير من زعماء اشبيلية على رأسه القاضى أبو بكر بن العربى ، يحملون اليه بيعة أهل اشبيلية وذلك فى أوائل سنة (٥٤٢هـ) .

كما وفد عليه سنة (٥٤٦هـ) وفد آخر يضم عددا من رجالات الأندلس من الفقهاء والقضاة والزعماء والقادة ، بلغ عددهم نحو خمسمائة ، وقد أبان الوفد عن خطورة وضع الأندلس ، وغزوات النصارى المتكررة عليها ، وضعف أمر المرابطين فيها مما يستدعى المزيد من البذل والجهاد .(١)

وقد كان لمقدم الوفود بالغ الأثر فى نفس الأمير الموحدى عبد المؤمن بن على وجنده فى نصرة اخوانه فى الدين ، وحماية الاسلام فى تلك البقعة ، مما حدا به الى دفع جيشه الى الاستيلاء على الأندلس .

كان أول جيش أرسله الأمير عبد المؤمن بن على الى الأندلس سنة (٥٤١هـ) .(٢) وقد استولى هذا الجيش على "طريف"، والجزيرة الخضراء ، ثم سار الى مدينة شريش وتمكنوا منها ثم استولوا على "ميرتله" ، ثم مدينة "شلب" ، ثم ساروا الى "باجة" ثم الى "بطليوس" ، ثم استولوا على "اشبيلية" سنة (٥٤١هـ) .(٣) ولما لم تستطع هذه الحملة من السيطرة على البلاد المفتوحة ، أرسل عبد المؤمن جيشا آخر بقيادة يوسف بن سليمان ، الذى استطاع اخضاع القوات الثائرة والمتمردة ، وبسط نفوذه فى غربى الأندلس .(٤)

وأما قرطبة ، التى كانت عاصمة المرابطين فى الأندلس فقد سلمها أميرها المرابطى ، يحيى بن غانية ، الى

---

(١) أنظر مقدم الوفود فى : عصر المرابطين ٣٢٥/١ .
(٢) التاريخ الأندلسى ص ٤٥٨ .
(٣) عصر المرابطين ٣٢٩/١ .
(٤) تاريخ ابن خلدون ٤٨٧/١٢ .

الموحدين وتخلى عنها متجها الى غرناطة ، آخر معقل للمرابطين في الأندلس التى استطاع أن يحتفظ بها المرابطون عدة أعوام (١) .

وقد بسط الموحدون نفوذهم الفعلى على قرطبة سنة (٥٤٣هـ) ، ذلك بعد أن تخلى يحيى بن غانية عنها للموحدين ، انتهز الفرصة ملك قشتالة النصراني ألفونسو السابع ، فزحف بجيشه واستولى عليها ، الا أن الموحدين استطاعوا استردادها (٢) .

وأما غرناطة فقد احتفظ بها المرابطون سبعة أعوام أخر بعد سقوط قرطبة ، وقد كان واليها آنذاك ميمون بن يدر اللمتوني ، الذى استطاع أن يصمد طيلة هذه الأعوام لكن لما بسط الموحدون نفوذهم على معظم القواعد في الأندلس الغربية والوسطى ، شعر الوالى المرابطي بضعف مركزه ، وقلة مؤنه وموارده ، فاضطر الى تسليم المدينة الى الموحدين ، بعد أن بعث الى أمير الموحدين في المغرب يعرض عليه تسليمها ، ويلتمس منه العفو والأمان ، فاجابه عبد المؤمن الى ذلك وأرسل ولده أبا سعيد لولاية غرناطة بالاضافة الى ولايته سبتة والجزيرة الخضراء ، وكان ذلك سنة (٥٥١هـ) (٣) .

وبعد استيلاء الموحدين على غرناطة ، استطاعوا افتتاح مدينة "المرية" واستردادها من أيدى النصارى سنة (٥٥٢هـ) بعد حصار دام سبعة أشهر ، فعاد هذا الثغر المهم الى سلطان المسلمين ، بعد أن استولى عليه النصارى من قبل عشرة أعوام ، سنة (٥٤٢هـ) (٤) .

---

(١) عصر المرابطين ٣٣٢/١ .
(٢) المصدر السابق ٣٣٤/١ .
(٣) المصدر السابق ٣٤٥/١ .
(٤) المصدر السابق ٣٤٦/١ ، وأنظر ـ تاريخ ابن خلدون ٤٩٣/١٢ .

وهكذا استطاع الموحدون بسط نفوذهم وسلطانهم على معظم قواعد الاندلس والقضاء على الحكم المرابطى فيه ، عدا شرقى الاندلس ، الذى يضم مرسية وبلنسية ووادى آش وغيرها من المدن والقواعد ، التى كان يحكمها الثائر محمد بن سعد بن مردنيش ، الذى بسط سيادته على شرقى الاندلس سنة (٥٤٢هـ) ، والذى ناصب الموحدين العداء منذ دخولهم الاندلس ، وحتى وفاته ، وكان فيه من الحقد والكراهية للموحدين بحيث لايتورع عن أحط وأخس الطرق والحيل للاطاحة بهم ، والقضاء عليهم ، وقد ظهر ذلك جليا عند حصار الموحدين مدينة "ألمرية" ، وقد كانت فى يد النصارى ، فلما علم بهذا الحصار ، تعاون مع ملك قشتالة النصرانى ألفونسو السابع لفك الحصار وكسر الموحدين ، فقد سار فى جيش قوامه ستة آلاف فارس ، وقد حاول الجيشان معا فك الحصار واقتحامه ، لكن خيب الله آمالهم ، ورد كيدهم فى نحورهم ، فذهبت جهودهم أدراج الريح ، واستطاع الموحدون استعادة هذا الثغر ،وطرد النصارى (١) .

ولاشك فى أن هذا العمل الذى قام به ابن مردنيش جرم كبير ، وذنب عظيم لايغتفر ، اذ كيف تستهويه نفسه ، وتزين له التعاون مع النصارى للحيلولة دون تحرير الثغر المسلم ، لكن الطمع وحب الدنيا والرئاسة ، وحب التسلط والملك قد استحوذ على قلبه ، وأنساه تعاليم دينه الحنيف ، وقيمه الاصيلة ، واخلاقه الفاضلة .

ومثل ابن مردنيش فى التعاون مع النصارى ضد اخوانه المسلمين كثير فى الاندلس ، كما كان الحال أيام ملوك الطوائف .

---

(١) عصر المرابطين ٣٤٦/١ .

وقد حدث أن توفي أمير الموحدين عبد المؤمن بن على سنة (٥٥٨هـ) ، فانقطعت الحملات الموحدية على الأندلس مدة .[١]

وقد كان عبد المؤمن هذا قائدا محنكا ، وأميرا سائسا عظيم الهيبة ، متين الديانة ، عادلا في رعيته ، مشغوفا بالجهاد ، ومقاتلة الأعداء .[٢]

ويعد عبد المؤمن المؤسس الفعلي والحقيقي لدولة الموحدين في المغرب وفي الأندلس بعد وفاة المهدى محمد بن تومرت ، وبوفاته خسرت الدولة الاسلامية قائدا عظيما ، وبطلا شجاعا .

وقد خلفه بعده في الحكم ابنه يوسف ، الذى وصفه الذهبي بقوله : "كان حلو الكلام ، فصيحا ، حلو المفاكهة ، عارفا باللغة والأخبار والفقه ، متفننا ، عالى الهمة ، سخيا ، جوادا ، مهيبا ، شجاعا خليقا للملك " .[٣] كما وصفه ابن الخطيب بقوله :"كان فاضلا كاملا عدلا ورعا جزلا ، حافظا للقرآن بشرحه ، عالما بحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم خطئه وصحيحه ..." .[٤]

وقد توقف في عهده ، ولمدة سنتين تقريبا ، ارسال الجيوش لفتح الأندلس .

وكان أول جيش أرسله للأندلس سنة (٥٦٠هـ) ، وكانت مهمته مقاتلة ابن مردنيش ، المناوىء الوحيد لهم في الأندلس والذى استولى على بعض المناطق الخاضعة لحكم الموحدين . وبالفعل وصل الجيش الى الأندلس واشتبك مع جيش ابن مردنيش في معركة هائلة تسمى بـ "فحص الجلاب" على بعد (١٢ كم) من مرسية ، عاصمة ابن مردنيش . وقد كان الظفر فيه لجيش

---

(١) التاريخ الأندلسى ص ٤٥٩ .
(٢) أنظر ثناء الذهبي عليه في العبر ٢٩/٣ .
(٣) سير أعلام النبلاء ٩٨/٢١ .
(٤) الاحاطة في أخبار غرناطة ٣٥٥/٤ .

الموحدين ، الذى استطاع أن يفتك بخصمه ، ويقتل منه مقتلة عظيمة [(١)] .

واستطاع ابن مردنيش أن يفر فى فلول جيشه الى مرسية ويتحصن بها [(٢)] .

وظلت مرسية تحت سلطان ابن مردنيش ، حتى عام (٥٦٧هـ) حيث استطاع الموحدون ، بعد حصار طويل أن يستولوا عليها ، بعد هلاك ابن مردنيش [(٣)] .

وعقب فتح مرسية تكون دولة الموحدين قد أحكمت قبضتها على الاندلس المسلمة ، وأخضعتها فى جميع نواحيها وجهاتها لحكمها وسلطانها، ولم يعد لها من الخصوم الا الممالك النصرانية المجاورة ، والتى كانت قد استعادت الكثير من الثغور والمدن أيام المرابطين .

وقد كانت هذه الممالك النصرانية مصدر ازعاج وقلق لدولة الموحدين فى الاندلس ، اذ كانت تشن الحروب المستمرة على المدن والثغور المسلمة من حين لآخر ، بغية استردادها من جهة ، وانهاك واضعاف دولة الموحدين من جهة أخرى .

كان توجه الموحدين الفعلى للاهتمام بشئون الاندلس وتنظيم أحواله عقب فتح مرسية واخضاعها .

فقد كتب الأمير يوسف بن عبد المؤمن الى الاندلس ، يامر المسؤولين فيها بالعناية بالبلاد ، والاهتمام بأمور الرعية وأن تكون الاحكام جارية على سنن العدل ... " [(٤)] .

أما فيما يتعلق بجهود يوسف بن عبد المؤمن فى مواجهة غزو الممالك النصرانية ، فانه قد أعد العدة لذلك ، وجهز الجيوش لمواجهة حملاتهم المتفرقة فى أنحاء الاندلس ، فانهم

---

(١) تاريخ المن بالامامة ص ٢٧٥ ومابعدها .
(٢) عصر المرابطين ١٦/٢ ، ١٧ .
(٣) المصدر السابق ٥٥/٢ ، ٥٦ .
(٤) التاريخ الاندلسى ص ٤٦٠ .

بسبب انشغال الموحدين فى اخضاع الأندلس ، انتهزوا الفرصة لشن حملات عسكرية على الثغور والمدن المسلمة ، والاستيلاء عليها . وكان مسرح أغلب هذه الحملات ولاية الغرب الأندلسية ، اذ انتهز ملك البرتغال ألفونسو هنريكيز هذه الفرصة الثمينة فاستولى على "أشبونة" سنة (٥٤٢هـ) ، ومدينة "شنترين" فى نفس السنة ، و "قصر الفتح" سنة (٥٥٥هـ)، ومدينة "باجة" سنة (٥٥٧هـ) .

كما سقطت كل من "ترجالة" سنة (٥٦٠هـ) ، و"يابرة" فى نفس السنة ، ومدينة "قامرش" سنة (٥٦١هـ) وحصن "منتانجش" و"شربة" و"جلمانية" فى نفس السنة (١) .

وفى تلك الأثناء وفى سنة (٥٦٥هـ) خرج جيش قشتالى لغزو الأراضى الاسلامية ، اذ خرج الجيش من طليطلة واخترق وسط الأندلس ، وسار جنوبا ، وهو يثخن ويخرب أينما حل ، دون أن تعترضه أية قوة ، وقد رجع الى طليطلة وقد استولى على كثير من الغنائم والسبى (٢) .

ازاء هذه الحملات النصرانية المتكررة على الأندلس ، حرص الأمير يوسف بن عبد المؤمن على اغاثة الأندلس ، والاسراع فى نجدتها ، فجهز جيشا عظيما يقوده بنفسه .

خرج أمير الموحدين فى جيشه الذى أعده للغزوة الأندلسية من عاصمته "مراكش" فى شهر رجب سنة (٥٦٦هـ) ، وعبر الى الأندلس فى شهر رمضان من نفس السنة ، وكان قوام جيشه مائة الف فارس من العرب والموحدين (٣) ، فشرع فى استرجاع البلاد التى استولى عليها الفرنج ،فاتسعت مملكته وصارت سراياه تغير الى باب طليطلة ، حتى أزمع على فتحها ، فضرب حولها الحصار مدة من الزمن ، لكن اجتمع الفرنج كافة عليه ،

---

(١) عصر المرابطين ٢/٢٤ ومابعده .
(٢) المصدر السابق ٢/٤٢ .
(٣) نفح الطيب ٤/٣٧٩ .

المنتسبين الى الاسلام أو غيرهم (١) .

ولايمان ابن عربى بوحدة الوجود ، فقد التزم أمورا تناقض العقيدة والدين الاسلامى صراحة ، بل تهدمه ، وتهدم سائر الأديان السماوية ، فعلى الرغم من فساد أصل فكرة وحدة الوجود ، والتى آمن بها ابن عربى ، الا أنه لم يقتصر فسادها على أصل الفكرة ، بل تعدت الى مسائل أخرى لازمة لها منها القول بوحدة الأديان ، كنتيجة حتمية للقول بوحدة الوجود ، ومنها القول بالجبر وأن المُكَلَّف هو المُكَلِّف ، ومنها دعوى المكر والعبث من ارسال الرسل ، ومنها أن المخلوق هو الخالق ، والممكن هو الواجب ، وأن صفات المخلوقين وأفعالهم وأقوالهم انما هى صفات الله وأفعاله وأقواله ، وغير ذلك من الأفكار التى سوف أتناول أهمها بالتفصيل ، ان شاء الله تعالى .

أما مايتعلق بالموضوع الثانى ، وهو أهم الثقافات والعلوم التى كونت شخصية ابن عربى ، الفيلسوف الصوفى ، والتى استمد منها مايخدم مذهبه فى وحدة الوجود ، فهناك مصادر علمية كثيرة ، درسها وجمع ووفق بينها ، وصاغها بذكائه صياغة تخدم مذهبه ، رغم تناقض واختلاف هذه العلوم ، فمنها القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة ، وتراث متصوفة الاسلام قبله ، وعلم الكلام ، والفلسفة ، ومذهب السوفسطائية ، وأسلوب ومنهج الباطنية فى تأويلاتهم (٢) ، وغير ذلك من العلوم .

وسوف أضرب بعض الأمثلة من كل علم من هذه العلوم ، التى استقى منها ابن عربى مادته فى تكوين مذهبه فى وحدة

---

(١) أنظر : البسملة بين أهل العبارة وأهل الاشارة ص ٩٨ ، ابن عربى حياته ومذهبه ص ٩٦ ، نشأة الفلسفة الصوفية ص ٢٣٥ .

(٢) مقدمة الفصوص لأبى العلا عفيفى ص ٧ .

الوجود . فمن القرآن الكريم والسنة النبوية ، أخذ النصوص التي تخدم مذهبه في ذلك ، وهي كثيرة .

وهذه النصوص تنقسم الى قسمين :

القسم الأول :

النصوص التي أخذ بظاهرها بصرف النظر عن الاعتبارات الأخرى ، واستشف منها القول بوحدة الوجود ، وهذه الأدلة أقوى أدلته فعليها يعول في أغلب الأحيان ، مثل قوله تعالى { ولله المشرق والمغرب ، فأينما تولوا فثم وجه الله ، ان الله واسع عليم }(١) ، وقوله تعالى : { وهو معكم أين ماكنتم }(٢)

وقد فسر العلماء "وجه الله" بأن المراد به قبلة الله(٣) أو الوجه الذي وجه الله اليه(٤) أو أن علم الله بكم محيط أينما تكونوا(٥) . وفسروا قوله تعالى :"وهو معكم" بمعية العلم والقدرة(٦) .

أما ابن عربي فيستدل بهاتين الآيتين على صحة مذهبه في وحدة الوجود ، حيث يقول :"الله أوسع وأجل وأعظم من أن ينحصر في صفة تضبطه ، فيكون عند واحد من عباده ولايكون عند الآخر ، يأبى الاتساع الالهي ذلك ، فان الله يقول : { وهو معكم أين ماكنتم }(٧) ، { فأينما تولوا فثم وجه الله }(٨)، ووجه كل شيء حقيقته وذاته ، فانه سبحانه لو كان عند واحد ، أو

---

(١) سورة البقرة ١١٥
(٢) سورة الحديد : ٤
(٣) أنظر : تفسير ابن جرير ٥٠٢/١ ، تفسير ابن كثير ٢٢٧/١ غريب القرآن وتفسيره ص ٧٩ .
(٤) أنظر : أحكام القرآن للشافعي ٦٤/١ .
(٥) أنظر : نواسخ القرآن لابن الجوزي ص ١٤٣ .
(٦) أنظر : تفسير ابن جرير ٢١٦/٢٧ ، تفسير القرطبي ٢٣٧/١٧ ، تفسير أبي السعود ٢٠٤/٨ .
(٧) سورة الحديد : ٤
(٨) سورة البقرة : ١١٥

مع واحد ولايكون عند آخر ولامعه ، كان الذى ليس هو عنده ولامعه يعبد وهمه لاربه ، والله يقول : { وقضى ربك أن لاتعبدوا الا اياه } (١) أى حكم ، ومن أجله عبدت الآلهة ، فلم يكن المقصود بعبادة كل عابد الا الله ، فما عُبِد شيء لعينه الا الله " (٢) .

ومن الآيات من هذا القسم قوله تعالى : { كل شيء هالك الا وجهه } (٣) ، يستدل بها ابن عربى على أنه لاموجود سوى الله تعالى (٤) .

ومنها ، أيضا ، قوله تعالى : { فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم ، ومارميت اذ رميت ولكن الله رمى } (٥) .

يستدل ابن عربى بهذه الآية على أن الموجودات هى عين الله تبارك وتعالى ، وأن القاتل والرامى هو الله ، تبارك وتعالى ، حقيقة ، لظهوره فى تلك الصور (٦) .

ومن الأحاديث ، قول النبى ، صلى الله عليه وسلم ، فى الحديث القدسى : "أن الله عز وجل ، يقول يوم القيامة : يا ابن آدم مرضت فلم تعدنى ، قال يارب : كيف أعودك وأنت رب العالمين ؟ قال : أما علمت أن عبدى فلانا مرض فلم تعده .." (٧) الى آخر الحديث .

ذكر ابن عربى عند بيان هذا الحديث أن الله جعل نفسه عين المريض والجائع ، وجعل نفسه ، سبحانه وتعالى ، عائد المريض ، لكونه يكون عنده ، وهو نفس العائد (٨) . وذكر فى

---

(١) سورة الاسراء : ١٧
(٢) الفتوحات المكية ٤٠٥/١ .
(٣) سورة القصص : ٨٨
(٤) أنظر : تفسير القرآن لابن عربى ٢٤٠/٢ .
(٥) سورة الأنفال : ١٧
(٦) أنظر : الفتوحات ٤٤٤/٢ ص١٤ ، ٥٢٥/٣ ص ١١ ، ٥٤٩/٣ ، ص ٢٣ .
(٧) الحديث رواه مسلم : كتاب البر والصلة ، باب فضل عيادة المريض ٤٢٦/٢ .
(٨) الفتوحات المكية ٤٠٧/١ ص ١٦ .

موضع آخر أن الله ينوب عنا في جوعنا وعطشنا ومرضنا ، وانزاله نفسه الينا منزلتنا (١) .

القسم الثاني :

هي تلك النصوص التي لايفهم من ظاهرها مايفيد وحدة الوجود ، لامن قريب ولامن بعيد ، لكن ابن عربي تكلف توجيهها ولواها ليا ، ليستدل بها على مذهبه ، وهي أشبه ماتكون بتأويلات الباطنية .

منها ، على سبيل المثال ، قوله تعالى " { واليه يرجع الأمر كله (٢) } يستدل بها ابن عربي ، حيث يقول :"فما خرج عنه (أي الحق) شيء لم يكن عينه ، بل هويته هو عين ذلك الشيء ، وهو الذي يعطيه الكشف في قوله تعالى : { واليه يرجع الأمر كله (٣) } " (٤) .

ومنها قوله تعالى : { فان الله غني عن العالمين } (٥) .

قال ابن عربي في تفسيره لهذه الآية :"فان الله ماهو غني عن العالم الا لظهوره بنفسه للعالم ، فاستغنى أن يعرف بالعالم" (٦) .

وقال أيضا :"الغني عن العالمين بهم" (٧) ، وزاده وضوحا فقال :"ان الله غني عن العالمين بالعالمين ، كما تقول في (٧) صاحب المال غني بالمال عن المال" (٨) .

ومنها قوله تعالى : { سنريهم آياتنا في الافاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق } (٩) .

---

(١) الفتوحات المكية ٥٩٦/٢ س ٩ .
(٢) سورة هود : ١٢٣
(٣) سورة هود : ١٢٣
(٤) فصوص الحكم ص ١٧٠ .
(٥) سورة آل عمران : ٩٧
(٦) الفتوحات المكية ٤٠٥/٣ س ٨ .
(٧) الفتوحات المكية ٣٢٦/٤ .
(٨) المصدر السابق ٢١٢/٤ .
(٩) سورة فصلت : ٥٣

قال ابن عربي في بيان معناه :"قال تعالى :"سنريهم آياتنا في الآفاق" وهو ماخرج عنك ، "وفي أنفسهم" وهو عينك "حتى يتبين لهم" أى للناظر "أنه الحق" من حيث انك صورته وهو روحك" (١).

وأما علم الكلام فقد أخذ ابن عربي منه بعض الأفكار التي تخدم مذهبه ، وذلك كأخذه عن المعتزلة القول بأن المعدومات الممكنة قبل وجودها ، أى في حال عدمها ، ذوات وأعيان وحقائق ثابتة ، وأن تأثير الفاعل ليس في جعلها ذوات ، بل في جعل تلك الذوات موجودة (٢). فوافقهم ابن عربي على ذلك ، وقال بأن المعدومات أشياء ثابتة في حال اتصافها بالعدم ، وسمى تلك المعدومات "الأعيان الثابتة" (٣).

قال ابن عربي :"طائفة تقول : لاعين لممكن في حال العدم ، وانما يكون له عين اذا أوجده الحق ، وهم الأشاعرة ومن قال بقولهم ، وطائفة تقول : ان لها أعيانا ثبوتية هي التي توجد بعد أن لم تكن ، ومالايمكن وجوده كالمحال فلاعين له ثابتة ، وهم المعتزلة . والمحققون من أهل الله يثبتون بثبوت الأشياء أعيانا ثابتة ، ولها أحكام ثبوتية ، أيضا ، بها يظهر كل واحد منها في الوجود " (٤).

---

(١) الفصوص ص ٦٩ .
(٢) انظر رأى المعتزلة في : المحصل ص ٨٣ ، المواقف ص ٥٣ شرح المقاصد ص ٣٩٥ ومابعدها ، مقالات الاسلاميين ص ١٥٨، نهاية الأقدام ص ١٥٠ .
* ورأى المعتزلة هذا قريب من نظرية "المثل الالهية" التي قال بها أفلاطون والتي جوهرها اثبات صور مجردة في عالم الاله للموجودات المختلفة ، وأن هذه الصور لاتدثر ولاتفسد ، بل هي باقية ، وأن الفساد انما يلحق الموجودات الكائنة في عالم المادة ، ويرى النشار وعفيفي أن نظرية المثل الأفلاطونية كان لها تأثير عميق في فلسفة ابن عربي ، والتي استطاع أن يصوغها في خدمة مذهبه في وحدة الوجود ، وهي نظرية الأعيان الثابتة كما سياتي الحديث عنها .
أنظر : الجمع بين رأيي الحكيمين ص ١٠٥ ، من أفلاطون الى ابن سينا ص ٢٨ ، أفلاطون ص ١٤٥ ومابعدها ، الأصول الأفلاطونية "فيدون" ص ٢٢٣ .
(٣) الفتوحات ٢١٠/٤ س ٢٢ ، ص ٢١١ س ٤ ومابعده .
(٤) الفتوحات ٢١١/٤ س ١٥ .

وفي الحقيقة هذه النظرية تعتبر من النظريات المهمة في فكر ابن عربي والتي استطاع بها أن يؤمل فكرته الوجودية من ناحية ، ومن ناحية أخرى استطاع أن يتخذها سلاحا يذب بها عن فكرته السابقة . وسوف يأتي الحديث عنها بشيء من التفصيل فيما بعد .

كما أخذ عن المعتزلة القول بنفي زيادة الصفات على الذات ، وأن صفاته ، تعالى ، عين ذاته (١) ، فهو يوافقهم في نفي صفات وجودية حقيقية لله ، تبارك وتعالى ، ويجعل صفاته عين ذاته ، وعلى هذا فلاصفات ثبوتية حقيقية لله تعالى قائمة بذاته عند ابن عربي ، بل هي اعتبارات واضافات ونسب لذات واحدة لاتقبل التكثر بأي وجه من الوجوه ، وهو قول الفلاسفة أيضا (٢) .

وقد صرح ابن عربي بهذا ، حيث قال :"اعلم أيدك الله أنه لما كان العلم المنسوب الى الله لايقبل الكثرة ولاالترتيب ، فانه غير مكتسب ولامستفاد ، بل علمه عين ذاته كسائر ماينسب اليه من الصفات" (٣) .

وقال أيضا :"فهو السميع لنفسه ، البصير لنفسه ، العالم لنفسه ، وهكذا كل ماتسميه به ، أو تصفه أو تنعته ان كنت ممن يسيء الأدب مع الله ، حيث يطلق لفظ صفة على مانسب اليه ، أو لفظ نعت ، فانه ماأطلق على ذلك الا لفظ اسم ، فقال :{ سبح اسم ربك الأعلى } (٤) ، و { تبارك اسم ربك } (٥)

---

(١) انظر مذهب المعتزلة في : شرح الأصول الخمسة ص ١٨٢ ومابعدها ، شرح الجلال الدواني على العقائد العضدية مع حاشية الكلنبوي ٢٦٠/١ ، نهاية الأقدام ص ١٨٠ .

(٢) انظر رأي الفلاسفة في : النجاة ص ٢٤٩ ومابعدها ، الفوز الأصغر ص ٣٠ ، آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٤٦ ومابعدها ، تهافت الفلاسفة ص ١٢١ ، ١٢٨ .

(٣) الفتوحات ١٧٢/١ س ١ .

(٤) سورة الأعلى : ١

(٥) سورة الرحمن : ٧٨

{ ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها }(١) ، وقال فى حق المشركين { قل سموهم }(٢) ، وماقال : صفوهم ، ولانعتوهم ، بل قال : { سبحان ربك رب العزة عما يصفون }(٣) فنزه نفسه عن الوصف لفظا ومعنى ان كنت من أهل الأدب ، .... ، والمخالف لنا يقول : انه يعلم بعلم ، ويقدر بقدرة ، ويبصر ببصر ..."(٤) .

وقال أيضا :"فاسم العليم يعطى مالايعطى القدير ، والحكيم يعطى مالايعطى غيره من الأسماء ، فاجعل ذلك كله نسبا أو اسماء أو صفات ، والأولى أن تكون أسماء ، ولابد ، لأن الشرع الالهى ماورد فى حق الحق بالصفات ولابالنسب ، وانما ورد بالأسماء ، فقال : { ولله الأسماء الحسنى }(٥) ، وليست سوى هذه النسب ، وهل لها اعيان وجودية أم لا ؟ فيه خلاف بين اهل النظر ، وأما عندنا فما فيها خلاف أنها نسب وأسماء على حقائق معقولة غير وجودية ، فالذات غير متكثرة بها ، لأن الشىء لايتكثر الا بالأعيان الوجودية ، لابالأحكام والاضافات والنسب "(٦) .

وقد عمم ابن عربى هذا القول ، اعنى كون أسماء الله تعالى وصفاته نسب واعتبارات واضافات لذاته الواحدة ، على جميع الأسماء والصفات الظاهرة فى الوجود ، وجعل أسماء الموجودات وصفاتها ونعوتها اعتبارات ونسباً واضافات لأسماء الله الحسنى ، وأسماءه الحسنى نسبا واعتبارات واضافات لذاته الواحدة ، التى لاتقبل التكثر ، وأن الكثرة المشاهدة انما هى سفسطة عقلية ، من نصيب الوهم والخيال . فكل مافى الوجود من أسماء ، مثل انسان ، وحيوان ، وشجر ، وحجر ،

---

(١) سورة الأعراف : ١٨٠
(٢) سورة الرعد : ٣٣
(٣) سورة الصافات : ١٨٠
(٤) الفتوحات ٢٠٤/١ س ٦ .
(٥) سورة الأعراف : ١٨٠
(٦) الفتوحات ٢٩٤/٤ ، وأنظر الفتوحات ٤٢/١ .

وصفات ، مثل أسود وأبيض ، وطويل وقصير ، وجميل وقبيح ، وغير ذلك ، انما هى اعتبارات ونسب واضافات ترجع الى ذات واحدة لاتكثر فيها ، والكثرة ، كما سلف ، فى الحكم والاعتبار والنسبة ، كما أن الكثرة ، أيضا ، أمر موهوم لاحقيقة له .

قال ابن عربى :

وما على الله بمستنكر ... أن يجمع العالم فى واحد (١)

وقال أيضا :

العين واحدة والحكم مختلف ... لذا تنوعت الأرواح والصور (٢)

وسيأتى مزيد تفصيل لهذه المسألة .

أما الاشاعرة فقد أخذ عنهم نظرية الجواهر الفردة (٣) ، وأن الجواهر متماثلة (٤) ، وأن الاختلاف واقع بسبب قيام الاعراض (٥) بتلك الجواهر ، كما أخذ عنهم القول بأن الاعراض لاتبقى زمانين (٦) .

وعلى الرغم من أن الاشاعرة وضعوا هذه النظرية للتدليل بها على اثبات الصانع ، وأن الله تبارك وتعالى هو خالق الكون بما فيه من جواهر وأعراض لايخرج عن خلقه وابداعه شىء مهما كبر أو صغر أو عظم أو حقر ، وعلى الرغم من بعد هذه النظرية عن نظرية وحدة الوجود ، الا أن ابن عربى استمد منها مادته فى تأكيد مذهبه فى وحدة الوجود ، ذلك أنه لما

---

(١) الفتوحات ١٥/٢ .
(٢) الفتوحات ٣٩٤/٢ .
(٣) الجوهر الفرد : متحيز لاينقسم لابالفك والقطع ، ولابالوهم والفرض أو هو الحادث المتحيز بالذات الغير قابل للقسمة .
أنظر : الصحائف الالهية ص ٢٥٥ ، الارشاد ص ١٧ ، كشاف اصطلاحات الفنون ٢٨٩/١ ، المواقف ص ١٨٢ .
(٤) أنظر فى تماثل الجواهر : المحصل ص ١٨٧ .
(٥) العرض : الموجود الذى يحتاج الى محل يقوم به . أو هو موجود قائم بمتحيز .
أنظر : المواقف ص ٩٧ ، التعريفات ص ١٥٣ .
(٦) أنظر رأى الاشاعرة وأدلتهم فى : المواقف ص ١٠١ ، الصحائف الالهية ص ٢٤٧ ، المحصل ص ١٦٢ .

كانت الجواهر متماثلة عند الأشاعرة ، كان مؤداه القول بأنها جوهر واحد ، وهو مايقول به ابن عربى من أن الوجود مشتمل على حقيقة واحدة ، وأن تلك الحقيقة هى ذات الحق سبحانه وتعالى .

ومثلما قالت الأشاعرة بأن اختلاف الأجسام والذوات ناشىء عن اختلاف الاعراض القائمة بتلك الأجسام والذوات ، قال ابن عربى بذلك ، وأن الاختلاف والتكثر المشاهد ليس لاختلاف الذوات وتكثرها ، بل الذات واحدة ، وانما الاختلاف والتكثر يعود الى اختلاف الصور والنسب والاحكام .

فانظر الى هذا الجمع الغريب بين رأيين مختلفين تماما حيث جعل ابن عربى تلك الجواهر المتماثلة المخلوقة عند الاشاعرة ، والتى مآلها الى جوهر واحد ، هى ذات الحق سبحانه وتعالى ، وشبه الاعراض القائمة بتلك الجواهر ، والمخلوقة أيضا ، باختلاف صور تجلى الحق سبحانه وتعالى ، ولأجل ذلك حصل الاختلاف والتكثر ، كما تقول الأشاعرة . فالوجود ، أو الموجود ، عند ابن عربى واحد ، وهو وجود الحق (الله)، وهو عين العالم ، اذ العالم حد الحق على التمام كما سيأتى ، وأن اختلاف صور الحق ، الذى هو العالم وتكثره ليس لاختلاف وتكثر الذوات ، بل لاختلاف صور التجلى ، فهو اختلاف صور ونسب وتجليات .

وقد أشار ابن عربى الى هذه المسألة ، فقال :"العين واحدة من كل شىء وفيه ، كما تقول الأشاعرة : ان العالم كله متماثل بالجوهر ، فهو جوهر واحد ، فهو عين قولنا العين واحدة ، ثم قالت : ويختلف بالأعراض ، وهو قولنا : ويختلف ويتكثر بالصور والنسب حتى يتميز ، فيقال هذا ليس هذا من

حيث صورته أو عرضه أو مزاجه ، كيف شئت فقل ، وهذا عين هذا من حيث جوهره "(١).

وأما نظرية تجدد الأعراض على الجوهر ، وأن الأعراض لاتبقى زمانين فقد أخذ ابن عربي بفكرتها ، وجعل بدل تجدد الأعراض وتعاقبها على الجواهر ، تجدد تجليات الحق في الصور المختلفة وتعاقبها بصورة دائمة من غير انقطاع وانتهاء . واستدل على ذلك بقوله تعالى : { بل هم في لبس من خلق جديد }(٢) ، حيث جعل الخلق بمعنى التجلي ، وأن التجلي مستمر بصورة جديدة على الدوام .

قال ابن عربي ، بعد أن أورد الآية المذكورة :"فعين كل شخص يتجدد في كل نفس لابد من ذلك"(٣) ، كما أن صور التجليات تختلف في كل لحظة وزمان عن الصورة التي قبلها ، والصورة التي بعدها ، كما أن صور التجلي تختلف من موجود لموجود ، ولايمكن أن تتشابه أبدا " .

قال ابن عربي :"وهو سبحانه لايتجلى لشخص في صورة واحدة مرتين ، ولالشخصين في صورة واحدة "(٤) .

أما الفلسفة فقد أخذ عنها ابن عربي أصل فكرته في وحدة الوجود والمعرفة الكشفية الذوقية ، ذلك أنه ـ كما اتفق الباحثون والمفكرون ـ(٥) أخذ مذهبه في وحدة الوجود عن

---

(١) فصوص الحكم ص ١٨٨ ، وانظر تعليقات عفيفي عليه ص ١٥٢.
(٢) سورة ق : ١٥
(٣) الفتوحات ٣٢٠/٤ ص ٥ ، وانظر الفصوص ص ١٢٥ .
(٤) الفتوحات ١٧٨/٣ ص ٢٢ .
(٥) أنظر بشأن تأثر مذهب وحدة الوجود بالأفلاطونية المحدثة جمهرة الأولياء ٢٩٢/١ ، تاريخ التصوف الاسلامي ص ١٤٣ ، مدخل الى التصوف الاسلامي ص ٣٣ ، ٣٤ ، في التصوف الاسلامي ص ، تاريخ التصوف الاسلامي من البدء حتى نهاية القرن الثاني ص ٤١ ، مقدمة أبو العلا عفيفي لفصوص الحكم ص ٧ ، مذاهب التفسير الاسلامي ص ٢٥٥ ، التصوف الاسلامي بين الفلسفة والدين ص ١٤٢ ومابعدها ، الفلسفة الصوفية في الاسلام ص ٢٩ ومابعدها ، ص ٤٩٧ ، معالم الفلسفة الاسلامية ص ١٩٦ ، ١٩٧ .

الأفلاطونية الحديثة ، وبالأخص الفيلسوف الاسكندرى أفلوطين[(١)] فى صدور الكثرة عن الواحد بتوسط العقل الكلى ، عن طريق الفيض والصدور ، لاعن طريق الايجاد والخلق الاختيارى ، وأن الكثرة الحسية المشاهدة انما فى حقيقتها قد صدرت عن واحد لاتكثر فيه بأى وجه من الوجوه . وأما عن تفصيل هذا الفيض ، فهو كالآتى :

هناك ثلاثة أقانيم ، وهى الواحد (الله) وهو عنده لايتصف بأى صفة ثبوتية وجودية ، دفعا للتكثر فى ذاته ، وهناك أقنوم "العقل" الصادر أو الفائض عن "الواحد" ، وهناك أقنوم "النفس الكلية" الصادرة عن العقل . هذه هى الأقانيم الثلاثة ، وعن الأقنوم الأخير "النفس الكلية" صدر العالم المادى المحسوس . وهذا لايعنى أن الاقنومين الأولين غير مشتملين على الموجودات "العالم" ، بل كل أقنوم مشتمل عليها بطريقة مخصوصة ، "فالواحد" يتضمن كل شىء دون تمييز و"العقل" يتضمن الموجودات جميعا وهى فيه متماسكة ، وكل واحد من هذه الموجودات يشمل سائر الموجودات الأخرى جميعا ، وفى "النفس الكلية" تتمايز الموجودات بعضها عن بعض حتى تصل الى درجة التشتت والانتشار فى العالم المحسوس[(٢)] . هذا ملخص نظرية أفلوطين فى صدور الموجودات الكثيرة عن الواحد

---

(١) أفلوطين (٢٠٤ - ٢٧٠م)
ولد أفلوطين فى "ليقوبوليس" بمصر العليا ، وبها تعلم القراءة والكتابة والحساب ، ثم ارتحل الى الاسكندرية حيث أخذ عن أساتذتها هناك على رأسهم الفيلسوف "امونيوس" مؤسس الأفلاطونية المحدثة فى الاسكندرية ولازمه مدة طويلة ، ثم حاول دخول بلاد الفرس والهند للتعرف على أفكارهم ، فلم يوفق ، فرحل الى "انطاكية" ومنها الى "روما" وهناك أسس فيها مدرسته الفلسفية .
أنظر : تاريخ الفكر الفلسفى ٢٢٥/٢ ، خريف الفكر اليونانى ص ١٢٠ .

(٢) أنظر نظرية أفلوطين هذه فى : تاريخ الفكر الفلسفى ٣٢٧/٢ ومابعدها ، تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٨٨ ومابعدها ، الجانب الالهى من التفكير الاسلامى ص ١١٦ ومابعدها .

وهو يمثلها بفيض أشعة الشمس عن جرمه .

ولأفلوطين عبارات كثيرة يصرح فيها باشتمال الواحد (الله) على الكثير دون العكس ، أى اشتمال الكثير على الواحد (الله) تبارك وتعالى . منها قوله :"الواحد المحض هو علة الأشياء كلها ، وليس كشىء من الأشياء ، بل هو بدء الشىء ، وليس هو الأشياء ، بل الأشياء كلها فيه ، وليس هو فى شىء من الأشياء ، وذلك أن الأشياء كلها انما انبجست منه وبه ثباتها وقوامها واليه مرجعها" .(١)

وقوله :"ان المبدع الأول واحد وحده ، أعنى أنه آنية(٢) فقط ليس لها صفة تليق بها ، لأن الصفات كلها منبثة منها ، فمن أجل ذلك صارت الأشياء كلها فيها ، وليست هى فى شىء من الأشياء الا بنوع علة" .(٣)

وقوله :"ان الواحد الحق هو مبدع الأشياء ، وليس هو ببعيد منها ولابمفارق لها ، بل هو مع الأشياء كلها ، الا أنه معها كأنه ليس معها" .(٤)

وقوله :"المبدع الأول الحق ليس شيئا من الأشياء ، وهو جميع الأشياء ، وليس الأشياء كلها ، لأن الأشياء منه" .(٥)

فهذه النصوص وغيرها تثبت أن أفلوطين كان يقول بوحدة الوجود ، لكنها ذات وجه واحد ، لأنه يقول بالكثرة فى الواحد ولايقول بالواحد فى الكثرة .(٦)

وللشبه الظاهرة بين مذهب ابن عربى ومذهب أفلوطين فانه من المرجح أن ابن عربى قد اطلع على آرائه الفلسفية أو على آراء أتباعه من فلاسفة الاسلام كالفارابى وابن سينا

---

(١) أفلوطين عند العرب ص ١٣٤ .
(٢) الانية هى : الوجود الفردى المتعين ، أو هى تحقق الوجود العينى .
أنظر : معجم اللغة العربية الفلسفى ص ٢٧ ، التعريفات ص ٣٩ .
(٣) أفلوطين عند العرب ص ١٨٥ .
(٤) المصدر السابق ص ١٨٦ .
(٥) المصدر السابق ص ١٩٦ .
(٦) أنظر : خريف الفكر اليونانى ص ١٣٣ .

وتأثر بها ، وصاغها صياغة جديدة ، فجعل ابن عربى بدل الصدور والفيض "التجلى" ، وبدل "العقل" المتوسط بين "الواحد الحق" والعالم الكثير "الحقيقة المحمدية" (١) ، وقال بوحدة الوجود صراحة وقال عن الحق ، أو ان شئت الوجود لانه هو الحق ، هو واحد فى كثير ، وكثير فى واحد .

ونظرية "التجلى" عند ابن عربى لاتختلف عن نظرية "الصدور" عند أفلوطين فى أنه يلزم منهما قدم العالم ، وابطال الارادة التى ترجح أحد مقدوريها بالاختيار ، لذا فان ابن عربى يصرح فى عدة مواضع بقدم العالم ، ويقول بالايجاب

---

(١) "الحقيقة المحمدية" و "أم الكتاب" و "القلم الأعلى" و "النور المحمدى" و "الانسان الكامل" و "حقيقة الحقائق" كلها مصطلحات مترادفة بمعنى واحد ، ويعنون بها باطن الوحدة ، وهو التعين الأول الذى هو أول رتب الذات الأقدس ، وذلك لكليته وكونه أصلا جامعا لكل اعتبار وتعين ، وباطنا لكل حقيقة الهية وكونية .
أو هو الكون الجامع ، اذ لما شاء الله أن يرى عينه فى كون جامع يحصر الأمر كله ظهر الانسان الكامل ، أو الحقيقة المحمدية .
والحقيقة المحمدية تساوى العقل الأول عند الفلاسفة ، والمبدع الأول عند الاسماعيلية ، والعقل الكلى عند أفلوطين .
أنظر : المعجم الصوفى ص ١٥٨ ، ٣٤٥ ومابعدها ، ص ٣٤٧ ومابعدها ، مدخل الى التصوف الاسلامى ص ٢٠٣ ، أضواء على التصوف ص ٢١٠ .
قال ابن عربى :"أول موجود ظهر مقيد فقير موجود يسمى العقل الأول ، ويسمى الروح الكلى ، ويسمى القلم ، ويسمى العدل ، ويسمى العرش ، ويسمى الحق المخلوق به ويسمى الحقيقة المحمدية ، .... ، وله أسماء كثيرة " . كتاب المسائل ص ٩ ، ١٠ .
والعقل الأول هذا لايتصف بالوجود ولابالعدم ، ولابالحدوث ولابالقدم ، وهو مقارن للأزلى الحق أزلا ، وعنه ظهر العالم ، اذ هو المتوسط بين الوجود المطلق الواجب الوجود لذاته (الله) ، والوجود المقيد (العالم) الموجود بالله .والعقل الأول ان قلت عنه أنه العالم صدقت ، وان قلت انه الحق القديم سبحانه صدقت ، وان قلت انه ليس العالم ولا الحق تعالى ، وأنه معنى زائد ، صدقت ، كل هذا يصح عليه وهو الكلى الأعم الجامع للحدوث والقدم " .
أنظر : انشاء الدوائر ص ١٦، ١٧ ، الفتوحات ٤٦/٣ ، عقلة المستوفز ص ٥١، ٥٢ ، وسوف يظهر فيما بعد أن الحقيقة المحمدية أو الانسان الكامل ليس الا تعين من تعينات الحق ، وهو تعين اعتبارى محض .

الـذاتى ، وهو قطعا لايريد به سوى تجلى الحق فى صور العالم (١) فـى القدم ، وهو مايسمى بالفيض الأقدس ، وهو التجلى بالقوة كما سيأتى بيانه ، أما التجلى بالفعل ، فهـو التجلى المشاهد المحسوس ، وهو الفيض المقدس .

أما السوفسطائية (٢) فقد أخذ عنهم ابن عربى القول بنفى الحقائق وبالذات الكثرة المشاهدة ، وقوله هذا هو قول الفرقة العنادية النافية للحقائق على الاطلاق ، وابن عربى يسميهم الحسبانية ، فى بعض الأحيان ، وهو يرى أن براهينهم

---

(١) أنظر على سبيل المثال : الفتوحات ٤١/١ ص ٦ ، ص ٥٦ ص ١٧ ، ص ٢٦١ ، ٤٢٩/٣ ص ٣٠ ، ص ١٦ ، ص ٢٩ ، انشاء الدوائر ص ١٠ ، ١٦ ، كتاب الازل ص ٧ .

(٢) السوفسطئية لفظة يونانية أصلها "سوفسطس" ومعناه حكمة مموهة ، وعلم مموه . وهو مركب من "سوفا" وهو العلم أو الحكمة و "اسطا" وهو اسم للتمويه والغلط . واليه تنسب السفسطة ، وهو قياس مركب من الوهميات والغرض منه تغليط الخصم واسكاته .
وقد ظن بعض العلماء أن السوفسطائية نسبة الى رجل اسمه "سوفسطا" منهم ابن الجوزى ، وهذا الرأى غير صحيح ، وممن رده الفارابى ، حيث قال :"وكثير من لايعرف معنى هذا الاسم يظن أن سوفسطاى لقب رجل أنشأ مذهبا ما ونسب من ذهب ذلك المذهب اليه" . اهـ
والسوفسطائية تنقسم الى ثلاثة أقسام :
(١) العنادية : وهى تزعم أنه لاحقيقة لشىء ، ولاعلم بشىء ، وأنه مامن قضية بديهية أو نظرية الا ولها معارضة ومقاومة بمثليها فى القوة والقبول فى الأذهان لذلك عاندوا وقالوا بنفى الحقائق .
(٢) اللاادرية : وهؤلاء يشكون فى ثبوت الحقائق والعلوم ، فاذا ماسئلوا عن شىء أثابت هو أم لا ؟ قالوا : لاندرى ، لشكهم بين طرفى الثبوت والنفى ، وهذه الفرقة تسمى اللاأدرية أو الشكاك .
(٣) العندية : وهم الذين يقولون ان حقائق الأشياء تابعة لاعتقاد المعتقدين ، فعلى قولهم هذا أن كل من اعتقد شيئا فمعتقده على ما اعتقد حقا كان أو باطلا ، فمذهب كل قوم حق عندهم وان كان باطلا عند غيرهم لذلك سموا بالعندية نسبة الى الظرف "عند" .
وزاد ابن تيمية قسما رابعا ، وهم الذين يثبتون الحقائق ، لكن يجحدون العلم بها .
والفكر السوفسطائى فكر قديم ، وقد انتقده وعارضه سقراط ، وكشف مغالطاته ، وكذا حاربه من بعده بشدة كل من أفلاطون وأرسطو .
أنظر : المحصل مع تلخيصه ص ٥٤ ، ٥٥ ، الأصول والفروع ص ١٥٢ ، الفصل ٩،٨/١ ، أصول الدين ص ٧،٦ ، الألفاظ المستعملة فى المنطق ص ١٠٥ ، تلبيس ابليس ص ٣٩ ، تلخيص الاستغاثة ص ٧٧ ، ربيع الفكر اليونانى ص ١٦٥ ، معجم اللغة العربية الفلسفى ص ٩٩ .

أقرب في الدلالة على الله الحق (١) .

وهو وان كان يتفق معهم في نفي الحقائق ، الا أنه يخالفهم في اثبات حقيقة واحدة في الوجود ، وهي حقيقة واجب الوجود ، أما بقية الحقائق الموجودة والمشاهدة فينفيها ، نفيا للكثرة في الوجود . ولكي يقرب ابن عربي نفي الحقائق المحسوسة والمشاهدة الى الأذهان قال ان تكثر الحقائق المشاهدة ليس تكثرا حقيقيا ، بل هو تكثر نسب واعتبارات وأحكام لذات واحدة . وعندها يسهل نفيها ، لأن النسب والاعتبارات والأحكام أمور عدمية لاوجود لها في الخارج . لذا نرى ابن عربي يحث على اعمال الوهم والخيال ، واهمال العقل والنظر ، ويثني على الوهم ، ويرى أنه أقوى سلطانا من النظر والعقل ، وماذاك الا لأن نظريته الوجودية من أن الحق يتجلى في صور الموجودات ، وهو هي ، وهي هو ، ونفي الحقائق عنده ، وكما هو عند السوفسطائية ، لايتحقق الا باعمال المخيلة والوهم ، والتي بها يتوهم ويتخيل المتناقضات ، والمتضادات ، فيتوهم عدم الموجود ، ووجود العدم ، ونفي المثبت ، واثبات المنفي ، ووحدة الكثير ، وكثرة الوحدة ، وقدم الشيء وحدوثه ، ......، وهكذا ، ومن أجل ذلك نرى ابن عربي لايثق بالايمان المبني على النظر والاستدلال (٢) ، بل يرى أن ايمان المقلد أعصم وأوثق منه (٣) .

واليك بعض عباراته في هذا الموضوع :

قال ابن عربي :" العالم كله في صور مثل منصوبة ، فالحضرة الوجودية (٤) انما هي حضرة الخيال (٥) ، ثم تقسم ماتراه من الصور الى محسوس ومتخيل ، والكل متخيل ، وهذا لاقائل به

---

(١) الفتوحات ١٧٠/٢ س ١١ .
(٢) الفتوحات ٢٥٩/٢ س ٤ .
(٣) الفتوحات ٦١٦/٢ س ٢٣ .
(٤) يعني بالحضرة الوجودية الحقائق الموجودة في العالم .
(٥) الفاعل فيه "حضرة الخيال" .

الا من أشهد هذا المشهد ، فالفيلسوف يرمى به ، وأصحاب أدلة العقول كلهم يرمون به وأهل الظاهر لايقولون به ، نعم ، ولابالمعانى التى جاءت له هذه الصور ، ولايقرب من هذا المشهد الا السوفسطائية ، غير أن الفرق بيننا وبينهم أنهم يقولون ان هذا كله لاحقيقة له ، ونحن لانقول بذلك ، بل نقول انه حقيقة ، ففارقنا جميع الطوائف ووافقنا الله ورسوله (١) (٢) ".

وقال أيضا :"القوى المتين ، وهو ذو القوة (٣) ، لما فى بعض الممكنات أو فيها مطلقا من العزة ، وهى عدم القبول للأضداد ، فكان من القوة خلق عالم الخيال ، ليظهر فيه الجمع بين الأضداد ، لأن الحس والعقل يمتنع عندهما الجمع بين الضدين ، والخيال لايمتنع عنده ذلك ، فما ظهر سلطان القوى ولاقوته الا فى خلق القوة المتخيلة وعالم الخيال ، فانه أقرب فى الدلالة على الحق ، فان الحق هو الأول والآخر ، والظاهر والباطن ، قيل لأبى سعيد الخراز بم عرفت الله ؟ قال : بجمعه بين الضدين ، ثم تلى هذه الآية ، وان لم تكن من عين واحدة ، والا فما فيها فائدة ، فان النسب لاتنكر ، فان الشخص الواحد قد تكثر نسبه فيكون أبا وابنا وعما وخالا وأمثال ذلك ، وهو هو لاغيره ، فما حاز الصورة على الحقيقة الا الخيال" (٤) .

وقال عن سريان الحق فى الصور ، انها المعرفة التامة التى جاءت بها الشرائع المنزلة من عند الله ، ثم قال

---

(١) يعنى هذا موافقته لله ورسوله فى الأخذ بظاهر الآية { ومارميت اذ رميت ولكن الله رمى } الانفال : ١٧ ، من أن الرامى هو الله حقيقة ، ولو كان بصورة محمدية ، وأن هذا الاحساس والعلم هو من عالم الخيال ، وسياق الكلام قبل هذه الفقرة المتقطعة يدل عليه ، وانما أهملت ذكره لطوله .

(٢) الفتوحات ٥٢٥/٣ س ٢٥ .

(٣) يذكر هذين الوصفين لله تعالى ، فى معرض كلامه لبعض أسمائه وصفاته .

(٤) الفتوحات ٣٢٥/٤ س ٢ .

عقبها : "وحكمت بهذه المعرفة الأوهام ، ولذلك كانت الأوهام أقوى سلطانا فى هذه النشاة من العقول ، لأن العاقل ولو بلغ فى عقله مابلغ لم يخل من حكم الوهم عليه والتصور فيما عقل فالوهم هو السلطان الأعظم فى هذه الصورة الكاملة الانسانية" (١)

وينتقد ابن عربى الأشاعرة والمعتزلة ويخطئهم فى منهجهم الذى سلكوه ، حين النظر فى الالهيات ، فى تأويل نصوص الشرع ، بما يعطيهم الفكر والدليل العقلى ، تنزيها لله تعالى ، وذبا عن دينه ، لأن عقولهم أحالت أعمال ظواهر بعض النصوص ، والتى لو حملت على ظاهرها للزم منه الكفر . فابن عربى ينكر عليهم هذا المنيع ، ويقرر أن هناك قوة غير قوة العقل ، تدرك حقائق هذه النصوص ، وقطعا يريد بها قوة "الخيال" ، لأجل ذلك يعقب على مسلكهم ، فيقول :"ماعلموا أن لله قوة فى بعض عباده تعطى حكما خلاف ماتعطى قوة العقل فى بعض الأمور ، وتوافق فى بعض ، وهذا هو المقام الخارج عن طور العقل ، فلايستقل العقل بادراكه ولايؤمن به الا اذا كانت معه هذه القوة فى الشخص ، فحينئذ يعلم قصوره ويعلم أن ذلك حق" (٢) .

وقال أيضا :"ماثم فى طبقات العالم من يعطى الأمر على ماهو عليه سوى هذه الحضرة الخيالية ، فانها تجمع بين النقيضين ، وفيها تظهر الحقائق على ماهى عليه" (٣) .

أما تراث الصوفية قبله فقد استمد منه الكثير فى فلسفة تصوفه ، فأخذ من كلامهم فى الأحوال والمقامات وغير ذلك الكثير من العبارات والجمل التى صاغها صياغة جديدة ، أو استحدث معنى جديدا لها ، على خلاف ماأراده قائله ،

---

(١) فصوص الحكم ص ١٨١ .
(٢) الفتوحات ٢/٥٢٣ س ٢٢ ، وانظر أيضا : الفتوحات ٢/٣٨٩ س ٨ .
(٣) الفتوحات المكية ٢/٣٧٩ س ٤ .

لتوافق مذهبه فى وحدة الوجود ، فمن نظر فى كلامه فى مقام الفناء ، والمشاهدة ، والجمع والغيبة ، والسكر ، والمحو ، والحقيقة والشريعة ، وغير ذلك من المقامات والأحوال ،(١) المستحدثة من قبله بعدة قرون ، تحقق ذلك ، ورأى كيف كانت بعض تلك المقامات ، خاصة مقام الفناء ، مادة ابن عربى الأساسية فى وحدة الوجود ، ورأى أيضا كيف استطاع ابن عربى توجيه مقامات أخرى توجيها يخدم مذهبه المذكور ببراعة وذكاء .

أضف الى ذلك أن شطحات الصوفية قبله كالحلاج القائل "أنا الحق" ، والبسطامى القائل(٢) "مافى الجبة الا الله" و "سبحانى ما أعظم شانى" ، وغيرهما من أرباب الشطح والغلو والغوص فى دقائق مقامات التصوف ، الأمر الذى قادهم الى هذا الانحراف ، كان له دور كبير فى شطح ابن عربى وانحرافه ، فابن عربى يرى فى هولاء المثل الأعلى للعارف الكامل الذى حاول الاتصال بالله تعالى والاتحاد به ، ومعرفة حقيقة ذات

---

(١) أنظر كلام ابن عربى فى مقام الفناء : الفتوحات ٥١٢/٢ ومقام المشاهدة ٤٩٥/٢ ، ومقام الجمع ٥١٦/٢ ، ومقام الغيبة ٥٤٣/٢ ، ومقام السكر ٢/ ٥٤٤ ، ومقام المحو ٥٤٦/٢ ، ومقام الحقيقة ٥٦٣،٥٦٢/٢ .

(٢) هو أبو يزيد طيفور بن عيسى بن شَرْوَسَان البِسطامى ، نسبته الى "بسطام" بكسر الباء ، وسكون السين ، وهى بلدة من أعمال "قومس" ، ويقال انها أول بلاد خراسان من جهة العراق . كان جده "شروسان" مجوسيا ثم أسلم . ويعد أبو يزيد من أئمة الصوفية ومشايخهم الكبار ، وله من أقواله نكت مليحة مقبولة ، وجاء عنه أشياء مشكلة لامساغ لها ، مثل الذى حكيته عنه أعلاه ، وقد اعتذر له جماعة من العلماء بأن تاولوها وحملوها على محامل حسنة ، وقال آخرون انه قالها فى حال السكر والغيبة ، ومن العلماء من بدعه وخطأه أخذا بظاهر كلامه .
وقد ولد أبو يزيد سنة (١٨٨هـ) ، وتوفى سنة (٢٦١هـ) أو (٢٦٤هـ) .
أنظر ترجمته فى : سير النبلاء ٨٦/١٣ ، العبر ٣٧٥/١ ، وفيات الأعيان ٥٣١/٢ ، طبقات الأولياء ص ٣٩٨ ، الرسالة القشيرية ص ٢٣ .
* وأنظر عبارته المذكورة أعلاه فى : سير النبلاء ٨٨/١٣ ، الاحياء ٣٦/١ ، مشكاة الانوار ص ٢٣،١٩ ، مجموع الفتاوى ٤٦١/٢ ، أخبار الحلاج ص ١٠٨ .

الحق وملتها بالخلق ، عن طريق الرياضة والمجاهدة ، الا أن ابن عربى يخطىء من ادت به تلك الرياضة والمجاهدة الى القول بالحلول أو الاتحاد أو وجود الأغيار والسوى ، بل يرى أن الوجود ذات حقيقة واحدة ، هى حقيقة الحق ، وأن لااثنينية او اكثر البتة . ومن ذلك قوله فى الحلاج :"منزلة الحق لديه منزلة موسى من التابوت ، ولذلك كان يقول باللاهوت والناسوت ، وأين هو ممن يقول العين واحدة ، ويحيل الصفة الزائدة " (١) .

وقوله فى الاتحاد انه لايقول به الا أهل الالحاد (٢) .

فشطح ابن عربى فى تصوفه كاولئك المتقدمين عليه ، الا أن شطحه كان من نوع جديد خالف به من تقدمه ، انه شطح فلسفى متزى بزى التصوف ، على أن تسميته شطحا هو من قبيل التجوز ، لأن الشطح عبارة عن كلام غريب مستشكل على مفهوم السامعين صادر عن قوة وزيادة الوجد (٣) ، كما يقولون ، لايدوم طويلا ، وعادة يكون فى وقت السكر والغيبة عندهم ، وشطح ابن عربى ليس كذلك ، اذ هو انحراف وخروج ظاهر عن الشرع ، لم يكن فى حال السكر والغيبة بل هو فى حال المحو والشعور التام ، وأيضا لم يكن ذلك الشطح والانحراف عبارة عن كلمة عابرة ، أو قولا مستشكلا فحسب ، بل هو انحراف مقصود مدلل عليه بالادلة والبراهين ، ومنظم ومرتب ، سخر ابن عربى له فكره وقلمه ولسانه ، وظل يدافع وينافح عنه طوال عمره .

لقد اكسب شطح المتقدمين ابن عربى الجرأة فى الاقدام على ما أقدم عليه من انحراف وغلو وتطرف .

ومن امثلة بعض عبارات الصوفية المتقدمين ، والتى

---

(١) الفتوحات ٣٣٢/٤ .
(٢) الفتوحات المكية ٣٧٢/٤ ص ٢٩ .
(٣) انظر تعريف الشطح فى : الفاظ الصوفية ومعانيها ص ٢٠٤ اللمع ص ٤٢٢ ، المعجم الصوفى ص ١٤٠ .

استمد منها ابن عربي مادته في فكرة وحدة الوجود ، قول الجنيد[(١)] :"لون الماء لون انائه" ، فأخذ ابن عربي هذه العبارة ، وفسرها تفسيرا يوافق مذهبه في وحدة الأديان المترتب على القول بوحدة الوجود ، وجعل الحق المخلوق في الاعتقاد يتلون بلون المعتَقَد كما يتلون الماء بلون انائه ، حيث قال[(٢)] :"لو عرف ماقال الجنيد :"لون الماء لون انائه" لسلم لكل ذي اعتقاد ما اعتقده ، وعرف الله في كل صورة وكل معتَقَد[(٣)]" .

كما فسرها ، أيضا ، تفسيرا آخر يوافق القول بوحدة الوجود ، اذ جعل الحق بمثابة الماء الذي في الاناء ، وأن الاختلاف الواقع والمشاهد للون هذا الماء ليس لاختلاف الماء نفسه ، فالماء واحد ، وانما الاختلاف الحامل بسبب الظرف وهو الاناء ، فالله واحد ساري في كل صور الكون ، واختلاف الواحد وتكثره بسبب اختلاف ألوان وصور تلك الظروف والأواني ان صح التعبير ، أو بتعبير أدق اختلاف صور التجلي من شخص الى شخص ومن موجود لآخر .

واليك نص كلامه :"والحق صفة العالم ، لأن صفته الوجود وليس الا لله ، ولذلك ورد في الخبر الصحيح :"كنت سمعه وبصره" ، وهكذا جميع قواه وصفاته ، فلما كان العالم ظرفا

---

(١) هو الجنيد بن محمد بن الجنيد النهاوندي ثم البغدادي القواريري ، ولد سنة نيف وعشرين ومائتين ، وتفقه على أبي ثور ، وسمع من خاله السري السقطي ، وصحب الحارث المحاسبي ، وأتقن العلم ، ثم أقبل على العبادة والزهد والانقطاع عن الدنيا ، ويعد الجنيد شيخ الصوفية ، وسيد الطائفة ، توفي سنة (٢٦٧هـ) .
أنظر ترجمته في : سير النبلاء ٦٦/١٤ ، وفيات الأعيان ٣٧٣/١ ، حلية الأولياء ٢٥٥/١٠ ، البداية والنهاية ١١٣/١١ .
* وانظر عبارته المذكورة في : اللمع ص ٥٧ ، التعرف ص ١٣٨ ، الرسالة القشيرية ص ٢٤٥ .

(٢) الفاعل فيه تقديره : المعتقِد الذي يثني على معتَقَده ويذم معتقد غيره

(٣) أنظر : فصوص الحكم ص ٢٢٦ ، تعليقات عفيفي عليه ص ٣٤٥

مكانيا لمن استوى عليه ، ظهر بصورته ، سئل الجنيد عن المعرفة والعارف ، فقال :"لون الماء لون انائه" . فجعل الأثر للظرف فى المظروف ، وذلك لتعلم مَن عرفتَ ، فتعلم أنك ماحكمت على معروفك الا بك ، فما عرفت سواك ، فأى لون كان للاناء ظهر الماء للبصر بحسب لون الاناء ، فحكم من لاعلم له بانه كذا لأن البصر أعطاه ذلك . فله التجلى فى كل صورة من صورة الأوانى" (١) .

ومن المؤكد أن الجنيد لم يرد بكلامه المذكور التفسير الذى فسره ابن عربى ، ذلك أن الجنيد ، رحمه الله ، يفرق بين القديم والحادث اذ لما سئل عن التوحيد ، قال "التوحيد افراد القِدَم عن الحَدَث" (٢) وهو كلام مشهور عنه ، فلايعقل أن يريد به التفسير المذكور ، بل أراد به كما قال صاحب "اللمع" أن الماء على قدر صفائه بصفة لون انائه ، ولايغيره لون انائه عن صفائه وحاله ، ويخال الناظر اليه ابيض أو أسود ، وهو فى الاناء بمعنى واحد ، وكذلك العارف وصفته مع الله عز وجل فيما يتداوله الأحوال ، يكون سره مع الله تعالى بمعنى واحد (٣) .

ومن أمثلة ذلك ، أيضا ، قول أبى سعيد الخراز (٤) ، حين

---

(١) الفتوحات المكية ١٦١/٣ س ٢٢ .

(٢) أنظر : الرسالة القشيرية ص ٥ ، ص ٢٣٢ ، ص ٢٣٣ ، سير النبلاء ٦٩/١٤ ، مدارج السالكين ٤٦٣/٣ .

(٣) أنظر : اللمع ص ٥٧ ، وقد نسب المقولة الى أبى يزيد البسطامى .

(٤) هو أحمد بن عيسى ، أبو سعيد الخراز ، الصوفى ، البغدادى ، من كبار مشايخ الصوفية ، كان أحد المشهورين بالورع والمراقبة والمجاهدة ، اعتنى بالحديث ، ورواه عن جماعة . توفى سنة (٢٧٧هـ) وقيل سنة (٢٨٦هـ) .
والخراز : بفتح الخاء ، وتشديد الراء المفتوحة ، نسبة الى خرز الجلود .
أنظر : تاريخ بغداد ٢٧٦/٤ ، تهذيب تاريخ دمشق ٤٢٧/١ اللباب ٤٢٩/١ .
وانظر عبارته المذكورة فى : دراسات فى التصوف الاسلامى ص ٢٨١ ، نقلا عن نتائج الأفكار القدسية فى بيان معانى =

سئل بم عرفت الله ؟ قال : بجمعه بين الضدين . ثم تلا قوله تعالى : { هو الأول والآخر والظاهر والباطن }(١) .

وليس في ظاهر هذا الكلام مايفيد وحدة الوجود ، ولا أظن أن قائله أراد ذلك ، اذ المتبادر الى الذهن من معناه أن اتصاف الله تبارك وتعالى بالصفات المتضادة ، قطعا من وجوه متعددة بخلاف رأى ابن عربى أنها من وجه واحد ، أدل على معرفته والايمان به ، لأنه يدل على الكمال التام للحق تبارك وتعالى ، فهو سبحانه غفور رحيم ومع ذلك فهو شديد العقاب ، كما أنه معز ومذل ورافع وخافض ، وباسط وقابض ، ومغنى ومفقر ، وموسع ومقدر ، وهو الأول من جهة كونه القديم الذى ليس قبله ومعه شىء ، وهو الآخر باعتباره الباقى الدائم الذى لايرد عليه الفناء والعدم ، كما أنه الظاهر باعتبار صفاته وأفعاله ، والباطن باعتبار ذاته(٢) . هذا هو المتبادر الى الذهن ، على أن هذا الجمع بين الأضداد فى الصفات باعتبارات ووجوه متعددة ، لامن وجه واحد كما ذهب اليه ابن عربى . فابن عربى يذهب فى تفسير هذه العبارة تفسيرا آخر يوافق مذهبه فى وحدة الوجود فيجعل جمع الحق بين الضدين من وجه واحد ، لامن وجوه ونسب مختلفة ، وهو وجود الضد فى عين ضده ، وعنده هذا التخيل من أقوى العلوم التى تعلم به الوحدانية ، كما أن هذا العلم يورثه الخيال والوهم ، وليس من عمل العقل ، وقد مر حين الكلام على تأثره بمذهب السوفسطائية ، أنه يحث على اعمال الوهم ويرى أنه أقوى

= شرح الرسالة القشيرية لمصطفى العروسى المتوفى سنة (١٢٩٣هـ) . ولم أقف على عبارة الخراز ، حسب اطلاعى ، فى الكتب المتقدمة كاللمع والتعرف والرسالة وغير ذلك .

(١) سورة الحديد : ٣

(٢) للعلماء خلاف فى معنى الظاهر والباطن فى الآية المذكورة ، وسوف يأتى ذكره فى الاعتراض الحادى عشر على فصوص الحكم .

سلطانا من العقل ، وماذاك الا ليتمكن المرء من رؤية الضد فى عين ضده من جهة واحدة ، فهو يرى الكثرة فى الواحد ، والوحدة فى الكثير ، أى أن الحق واحد لاتكثر فيه ، كما أنه من نفس الجهة كثير ، وبيان ذلك أن الوجود مشتمل على حقيقة واحدة ، هى حقيقة الحق ، وأن التكثر الموجود المشاهد هى نسب واعتبارات لهذه الحقيقة الواحدة ، والنسب والاعتبارات أمور عدمية ، كما مر بيانه ، لذا فالكثرة المشاهدة كثرة عدمية لاوجود لها ، وهذا العلم لايتحقق الا باعمال الوهم والمخيلة ، اذ هو ، فى حقيقة الأمر ، جمع بين النقيضين ، الواحد والكثير من جهة واحدة .

فتفسير ابن عربى لكلام الخراز على النحو الآتى : الله تبارك وتعالى الأول ، اذ كان ولم تكن صور ومظاهر العالم التى ظهر بها (الآخر) ، وان كانت أعيانها موجودة فى العدم (الأعيان الثابتة) . وهو الآخر ، اذ كان هو عين تلك الصور والمظاهر التى ظهر بها ، ويظهر ويتجدد بها باستمرار . وليس معنى هذا أن التجلى عند ابن عربى حدث بعد أن لم يكن ، بل التجلى قديم ، لأن هذه الممكنات الظاهرة لها أعيان ثابتة فى العدم ، وأن الله متصف بالتجلى بها بالقوة فى الأزل ، وهو المسمى بالفيض الاقدس ، أو التجلى فى الغيب (الباطن) ، وانما الذى حدث تجليه وظهوره بتلك الصور الى العالم الظاهر المشاهد ، وهو المسمى بالفيض المقدس ، أو تجلى الشهادة (الظاهر) .

وهو الظاهر باعتبار الصور الظاهرة والمشاهدة التى يظهر ويتجلى بها ، وهو الباطن باعتبار تبطن ذاته تلك الصور والمظاهر ، لأنه محل قامت به تلك الصور والمظاهر .

والأول هو الآخر والظاهر هو الباطن ، من جهة ونسبة واحدة ، لامن جهات ونسب متعددة ، ومراده بالجهة الواحدة

هذا اتحاد الذات والمكان والزمان ، حتى تتحقق نظريته في وحدة الوجود ، فالأول هو بعينه الآخر ، والآخر هو بعينه الأول وزمان ومكان أوليته هو عين زمان ومكان آخريته .

والظاهر هو بعينه الباطن ، والباطن هو بعينه الظاهر وزمان ومكان الظهور هو عين زمان ومكان البطون .

كما أن الآخر هو الظاهر ، والأول هو الباطن .

وهذا هو علم الجمع بين النقيضين من جهة واحدة ، وأهم نقيضين يحرص ابن عربي على الجمع بينهما من جهة واحدة هما الوحدة والكثرة ، كما تقدم ذكره .

واليك بعض نصوصه حول هذا الموضوع :

قال ابن عربي في الفصوص :"أخبر الحق أنه تعالى هوية كل عضو منها (١) ، فلم يكن العامل غير الحق ، والصورة للعبد ، والهوية مدرجة فيه ، أي في اسمه لاغير ، لأنه تعالى عين ماظهر ، وسُمِّيَ خلقا وبه كان الاسم الظاهر والآخر للعبد ، وبكونه لم يكن ثم كان . وبتوقف ظهوره عليه ومدور العمل منه كان الاسم الباطن والأول . فاذا رأيت الخلق رأيت الأول والآخر والظاهر والباطن" (٢) .

وقال أيضا عن صور العالم أنها ظاهر الحق ، لذا فهو الظاهر ، كما أن الحق باطنها ، لذا فهو الباطن ، وهو الأول اذ كان ولاهي ، وهو الآخر اذ كان عينها عند ظهورها . فالآخر عين الظاهر ، والباطن عين الأول (٣) .

وقال أيضا :"أن الحق هو الأول والآخر والظاهر والباطن قيل لأبي سعيد الخراز بم عرفت الله ؟ قال : بجمعه بين الضدين ، ثم تلى الآية ، وان لم تكن من عين واحدة والا

---

(١) أي من أعضاء الانسان الثمانية ، أنظر فصوص الحكم ص ١٥١ .
(٢) فصوص الحكم ص ١٥١ ، ١٥٢ .
(٣) فصوص الحكم ص ١١٢ .

فمـا فيها فائدة ، فان النسب لاتنكر ، فان الشخص الواحد قد تكثر نسبه فيكون أبا وابنا وعما وخالا وأمثال ذلك ، وهو هو لاغيره " (١) .

وقال ، أيضا :"لاجامع فى العالم بين الضدين الا أهل الله خاصة لان الذى تحققوا به هو الجامع بين الضدين ، وبه عرف العارفون ، فهو الأول والآخر ، والظاهر والباطن من عين واحدة ونسبة واحدة ، لامن نسبتين مختلفتين ، ففارقوا المعقول ولم تقيدهم العقول ، بل هم الالهيون المحققون" (٢) .

وقال ، عند كلامه على بعض الأسرار من منزل الأُلْفَة :"وهو منزل منه يعلم الجمع بين الضدين ، وهو وجود الضد فى عين ضده ، وهذا العلم أقوى علم تعلم به الوحدانية (٣) ، لانه يشاهد حالا لايمكن أن يجهله أن عين الضد هو بنفسه عين ضده ، فيدرك الاحدية فى الكثرة ، لاعلى طريقة أصحاب العدد ، فان تلك طريقة متوهمة ، وهذا علم مشهور محقق ، وممن تبرز فى هذا المنزل المبارك أبو سعيد الخراز من المتقدمين ، وكنت أسمع ذلك عنه حتى دخلته بنفسى ، وحصل لى ماحصل ، فعرفت أنه الحق ، وأن الناس فى انكارهم ذلك على حق ، فانهم ينكرونه عقلا ، وليس فى قوة العقل من حيث نظره أكثر من هذا ، ومن أعطى مافى وُسْعِه من حيث ماتقتضيه تلك الجهة فقد وفّى الامر حقه ، وهذا الذى استقر عليه قدمنا وثبت" (٤) .

وقال ، أيضا ، :"اعلم أن الحق تسمى بالظاهر والباطن فالظاهر للصور التى يتحول فيها ،والباطن للمعنى الذى يقبل ذلك التحول والظهور فى تلك الصور ، فهو عالم الغيب من

---

(١) الفتوحات ٣٢٥/٤ س ٥ .
(٢) الفتوحات ٣٩٦/٣ س ١٩ .
(٣) يريد بالوحدانية وحدة الوجود .
(٤) الفتوحات المكية ٢/ ٦٠٥ س ٦ .

كونه الباطن ، والشهادة من كونه الظاهر" . (١)

وقال :"ان سر العلم بالله هو جمع الاضداد بالحكم فى العين الواحدة من حيث ماهو منسوب اليه كذا مما له ضد من ذلك بعينه ينسب اليه ضده ، وهذا سر لايعلمه الا من وجده فى نفسه ، فاتصف به،فحكم على عينه بحُكْم حَكَم عليه أيضا بضده من حيث حكمٌ ضِدّه لامن نسبة أخرى ، ولامن اضافة " . (٢)

وقال :"اعلم أن أباسعيد الخراز قيل له بم عرفت الله ؟ فقال : بجمعه بين الضدين ، وتلا { هو الأول والآخر } (٣) ، أى هو أول من عين ماهو آخر ، وظاهر من حيث ماهو باطن ، لان الحيثية فى حقه واحدة " . (٤)

وقال فى الفصوص :"قال الخراز ، رحمه الله تعالى ، وهو وجه من وجوه الحق ولسان من السنته ، ينطق عن نفسه ، بأن الله تعالى لايُعْرَف الا بجمعه بين الاضداد فى الحكم عليه بها ، فهو الاول والآخر والظاهر والباطن ، فهو عين ماظهر ، وهو عين مابطن فى حال ظهوره ، وماثم مَن يراه غيره ، وماثم من يبطن عنه ، فهو ظاهر لنفسه باطن عنه " . (٥)

أما الباطنية (٦) فلاشك فى أن ابن عربى استفاد من أسلوبهم

---

(١) الفتوحات المكية ٢/٣٩٠ س ٣٣ ، وانظر : ٢/٣٧٩ س ٤ .
(٢) الفتوحات ٢/٤٧٩ س ١ ، وانظر ٢/٤٠ س ٤ من أسفل .
(٣) سورة الحديد : ٣
(٤) الفتوحات ٢/٦٦٠ س ١٤ .
(٥) الفصوص ص ٧٧ .
(٦) الباطنية هم الذين يقولون بان لظواهر النصوص الشرعية من القرآن والسنة بواطن هى المقصودة لاتلك الظواهر المعلومة من اللغة ، وأن تلك البواطن تجرى فى الظواهر مجرى اللب من القشرة ، وأن المتمسك بالظاهر معذب بالمشقة فى الاكتساب ، وأن اعمال الظواهر يصلح للعامة ، وأما معرفة أسرار الدين وبواطن الأمور الخفية فلايعلمها الا الخواص البالغين فى الحكمة ، الراسخين فى العلوم . وهم بالنسبة الى إعمال الباطن فريقان : فريق يذهب الى بطلان الظواهر ، وأنه لاعبرة بها ، وانما المعتبر عندهم الأمور الباطنية . والفريق الثانى لايرون ابطال ظواهر الشريعة بالكلية ، بل يذهبون اعمال ظواهرها مع بواطنها معا . =

وطريقتهم في تأويل ظواهر النصوص الشرعية ، واخراجها عن المعاني التي وضعت لها ودلت عليها الى معاني أخرى متبطنة في زعمه تلك الظواهر ، وهو حينما يسلك هذا المسلك انما يسلكه لتأييد وخدمة مذهبه في وحدة الوجود وماترتب عليه من مذاهب ومسائل أخرى ، في أغلب الأحيان ، لالتعطيل أركان الشريعة كما فعلت الباطنية ، وان كان مذهبه في وحدة الوجود يستلزم هذا التعطيل ، لكن هناك فرق بين من كان قصده من التأويل الباطني متوجها الى ذات تعطيل أركان الشريعة ، وبين من كان قصده في تأويل النصوص تطويع تلك النصوص لمذهب يجول في فكره ويستحوذ على عقله ، لذا نرى ابن عربي يذهب الى تضليل القائلين بالباطنية المرفة والمبطلين لظواهر النصوص وأحكام الشرع ، كما أنه في المقابل يخطئ القائلين بالظاهر والمبطلين للباطن ، ويرى أن الحق والتحقيق ماعليه أهل طريق الله من الجمع بين الأمرين معا .

قال ابن عربي :"اعلم أن الله خاطب الانسان بجملته وماخص ظاهره من باطنه ولاباطنه من ظاهره ، فتوفرت دواعي الناس أكثرهم الى معرفة أحكام الشرع في ظواهرهم ، وغفلوا عن الأحكام المشروعة في بواطنهم ، الا القليل وهم أهل طريق الله ، فانهم بحثوا في ذلك ظاهرا وباطنا ، فما مِن حُكْم قرروه شرعا في ظواهرهم ، الا ورأوا أن ذلك الحكم له نسبة الى بواطنهم ، أخذوا علىذلك جميع احكام الشرائع ، فعبدوا

= ويقال ان الذين وضعوا أساس دين الباطنية كانوا من أبناء المجوس ، وكان قصدهم في ذلك هدم الاسلام لما عجزوا عن قهر المسلمين ، فعملوا على تاويل أركان الشريعة على وجه يؤدى الى رفعها . ومن فرق الباطنية المشهورة الاسماعيلية والقرامطة .
أنظر : الفرق بين الفرق ص ٢٨١ ، أصول الدين ص ٣٢٩ ، كشاف اصطلاحات الفنون ٤/٤ ، فضائح الباطنية ص ١١ ، مشكاة الأنوار ص ١٠٠ ، رسائل اخوان الصفا ٥١١/٣ ، ١٣٨/٤ ، الافتخار ص ٩٨ .

الله بما شرع لهم ظاهرا وباطنا ، ففازوا حين خسر الأكثرون ونبغت طائفة ثالثة ضلت وأضلت ، فأخذت الأحكام الشرعية وصرفتها فى بواطنهم ، وماتركت من حكم الشريعة فى الظواهر شيئا تسمى الباطنية ، وهم فى ذلك على مذاهب مختلفة ، وقد ذكر الامام أبو حامد فى كتاب "المستظهرى" له فى الرد عليهم شيئا من مذاهبهم ، وبين خطأهم فيها . والسعادة انما هى مع أهل الظاهر ، وهم فى الطرف والنقيض من أهل الباطن وهى : "والسعادة كل السعادة مع الطائفة التى جمعت بين الظاهر والباطن" ، وهم العلماء بالله وبأحكامه . وكان فى نفسى ان أخر الله فى عمرى أن أضع كتابا كبيرا اقرر فيه مسائل الشرع كلها كما وردت فى أماكنها الظاهرة وأقررها ، فاذا استوفينا المسألة المشروعة فى ظاهر الحكم جعلنا الى جانبها حكمها فى باطن الانسان ، فيسرى حكم الشرع فى الظاهر والباطن" (١).

وقد حقق ابن عربى جزءا من أمنيته هذه فى كتابه الفتوحات المكية حينما تكلم على أركان الاسلام الخمسة ، فأورد مسائلها مفصلة مع ذكر مواطن الخلاف بين العلماء فيها ثم ذكر أحكامها حسب الظاهر ، وأعقبها بذكر الاعتبار بتلك المسائل فى الباطن (٢).

فلاشك فى أن ابن عربى لم يذهب فى تاويلاته ، كما مر ذكره ، مذهب الباطنية الصرفة التى عملت على ابطال ظواهر نصوص وأحكام الشرع ، بل سلك هذا الطريق لتحقيق وتعزيز مذهبه فى وحدة الوجود أو ماتشعب عنه من القول بوحدة الأديان والقول بالجبر واستواء الخالق والمخلوق وغير ذلك ، وان كان ، كما أسلفت الذكر ، لازم القول بوحدة الوجود ابطال ظواهر الشرع ، بل ابطال الشرع والتكليف رأسا . غير أن ابن عربى لم يجرؤ على ذلك ولم يصرح به ، حسب اطلاعى ،

---

(١) الفتوحات ٣٣٤/١ س ٢٤ .
(٢) أنظر : الفتوحات ٣٢٥/١ ومابعده .

بل على العكس يأمر بالتقيد والالتزام بأحكام الشرع (١) .

واليك بعض الأمثلة من كلامه على تلك التأويلات :

قال عند قوله تعالى : { يوم نحشر المتقين الى الرحمن وفدا } (٢) :

"فجاء بحرف الغاية وقرنها بالاسم ، فعرفنا أن العالم كان تحت حيطة اسم الهي أوجب عليهم أن يكونوا متقين" (٣) .

فابن عربي يفسر "التقوى" تفسيرا يخالف فيه معناه المعروف شرعا والذى عليه اجماع العلماء ، من أن المراد به القيام على حدود الله وحرماته ، والالتزام بأوامره ونواهيه ويجعل تفسيره بمعنى الاحتماء بالله ، بمعنى أن الله تعالى تجلى وظهر بهم ، وهم محتمون به ، فهو لهم كالدرع الواقى الذى يحتمى به .

ولايتأتى هذا التفسير الا بجعل الجار والمجرور "الى الرحمن" متعلقا بـ "المتقين" لابـ "نحشر" كما هو المعروف والمتبادر الى الذهن من ظاهر اللفظ ، والذى عليه اتفاق العلماء .

هذا الذى عناه ابن عربي من التقوى فى هذه الآية حينما استشهد بها ، وهو وان لم يصرح به فى هذا الموضع ، الا أنه صرح به فى موضع آخر ، حيث قال :"أين المتقون ؟ أى الذين اتخذوا الله وقاية ، فكان الحق ظاهرهم ، أى عين صورهم الظاهرة ، وهو أعظم الناس وأحقه وأقواه عند الجميع . وقد يكون المتقى من جعل نفسه وقاية للحق بصورته ، اذ هوية الحق قوى العبد . فجعل مسمى العبد وقاية لمسمى الحق على

---

(١) أنظر على سبيل المثال وصاياه فى الجزء الرابع من الفتوحات من ص ٤٤٤ الى ص ٥٥٣ ، ورسالة روح القدس فى محاسبة النفس .
(٢) سورة مريم : ٨٥
(٣) فصوص الحكم ص ٧٢ .

الشهود حتى يتميز العالم من غير العالم" (١) .

ومن أمثلة ذلك أيضا قوله :"الله ولى المتقين ، لأنه قال : { والذين كفروا أولياؤهم الطاغوت } (٢) من طغى اذا ارتفع ، وقال فى حقه نفسه : { هو رفيع الدرجات } (٣) ، وهم يعتقدون فى الطاغوت الألوهية ، فلذلك رفعوه ، فما عبدوا الا الرفيع الدرجات ، والله عليم حكيم . فاجعل بالك وتدبره تعثر على قوله : { وقضى ربك أن لاتعبدوا الا اياه } (٤) " (٥) .

فانظر الى هذا التفسير الغريب لمعنى الطاغوت وأنه هو بعينه رفيع الدرجات ، وأن الله ، تبارك وتعالى ، كما أنه ولى المؤمنين فهو ولى الكافرين لأن الكل مؤمن ، والكفر عرض وقد أشار ابن عربى الى هذه الولاية العامة فقال :"ان ولاية الله عامة التعلق ، لاتختص بأمر دون أمر ، ولهذا جعل الوجود كله ناطقا بتسبيحه عالما بصلاته ، فلم يتول الله الا المؤمنين ، وماثم الا مؤمن ، والكفر عرض ، عرض للانسان بمجىء الشرائع المنزلة " (٦) .

وقال أيضا فى بيان منزلة الكفار عند ربهم :"والكافر من الأولياء من كان ختم الحق على قلبه ، لأنه اتخذه بيته ، فقال ماوسعنى أرضى ولاسمائى ، ووسعنى قلب عبدى . والله غيور فلايريد أن يزاحمه أحد من خلقه فيه ، كما خَتَم الحرم ، فلايحل لأحد قتل صيده ، ولاقطع شجره ، فان الله لاينظر الا الى قلب العبد ، فلما ختم الله على قلب هذا العبد لم يدخل فى قلبه سوى ربه ، وختم على سمعه فلايصغى الى كلام أحد الا الى كلام ربه ، فهم عن اللغو معرضون ، وعلى بصره غشاوة ، وهى غطاء العناية ، فلاينظرون الى شىء الا ولهم فيه آية تدل على

---

(١) الفصوص ص ١١٢ .
(٢) سورة البقرة : ٢٥٧
(٣) سورة غافر : ١٥
(٤) سورة الاسراء : ٢٣
(٥) الفتوحات ٢٤٨/٢ س ٨ .
(٦) الفتوحات ٢٤٨/٢ س ١ .

اللـــه "[1] .

كما أنه فسر الضالين بأنهم التائهون الحائرون في جلال الله وعظمته ، كلما أرادوا أن يسكنوا فتح لهم من العلم ماحيرهم ، واقلقهم ، فلايزالون حيارى لاينضبط لهم منه مايسكنون عنده ، بل عقولهم حائرة ، وقد حيرهم تجلى الحق في الصور المختلفة[2] .

وقال عند قوله تعالى : { مما خطيئتهم أغرقوا }[3] :"فهي التى خطت بهم ، فغرقوا في بحار العلم بالله ، وهو الحيرة "[4] .

ويفسر قوله تعالى على لسان نوح : { ولاتزد الظالمين الا تبارا }[5] بأن المراد من الظالمين هم أهل الغيب المكتنفين خلف الحجب الظلمانية ، وهو يريد بالظلام هنا عالم الغيب ، والغيب المطلق هو الله ، فمراده بالظالمين أهل الله المتصلين به المكتنفين والمتسترين خلف ذاته ، وبأن المراد من "التبار" هنا الهلاك والفناء الصوفي ، لأن الظالمين يفنون عن نفوسهم فلايعرفونها ، لشهودهم وجه الحق وليس المراد الهلاك الحقيقي الذى هو الموت والاستئصال[6] .

وعند كلامه على ستر العورة في الصلاة ، ذكر الاعتبار في ذلك بالباطن وهو ستر السر الالهي ، وهو أن يستر العالم عن الجاهل حقيقة مذهبه في وحدة الوجود ، ويخاطبه بما يقنع به خشية الفتنة والانكار[7] .

واكتفى بهذه الأمثلة ، رغم كثرة التأويلات الباطنية عند ابن عربي ، ففي الأمثلة السابقة ايفاء وكفاية .

---

(١) الفتوحات ١٣٦/٢ س ٧ .
(٢) الفتوحات ١٣٧/٢ س ١٨ ، وانظر الفصوص ص ٧٢ .
(٣) سورة نوح : ٢٥
(٤) فصوص الحكم ص ٧٣ .
(٥) سورة نوح : ٢٨
(٦) أنظر : فصوص الحكم ص ٧٤ ، وانظر تعليقات عفيفي عليه ص ٤٣ .
(٧) الفتوحات المكية ٤٠٧/١ س ٩ .

هذه هي أهم الثقافات والعلوم التي أثرت في فكر ابن عربي ، وأثرت في تكوين شخصيته العلمية ، والتي أخذ منها مادته في تأسيس مذهبه القائم على وحدة الوجود ، وبفضل ذكائه وسعة خياله وتوقد ذهنه ، ونباهة عقله من جهة ، وسعة اطلاعه وعظيم ثقافته وتبقره في العلوم من جهة أخرى ، استطاع أن يذلل تلك الآراء المختلفة والمتباينة ، وأن يجعلها طوع فكرته ومذهبه في وحدة الوجود ، وأن يثبت أن فكرته في وحدة الوجود منتشرة بين آراء وأفكار الفرق المختلفة ، وان لم تصرح تلك الفرق بها ، أو لم تهتد اليها

ولست أقطع أن ماتضمنت عليه من آراء ومذاهب الفرق المختلفة هي كل الثقافات والعلوم التي استمد منها ابن عربي فلسفته في وحدة الوجود ، بل لايستبعد أن تكون ثقافات وآراء أخرى أثرت فيه وأوحت اليه القول بوحدة الوجود ، منها على سبيل المثال مذهب الجبرية المحضة ، التي ذهبت الى أن أفعال العباد من حركات وسكنات وأقوال هي من خلق الله تعالى وايجاده ، وأن ليس للعبد قدرة ولا ارادة ولا اختيار ، وانما يخلق الله تعالى فيه الأفعال كما يخلقها في سائر الجمادات (١) . فاذا كانت أفعال الخلق من الله تعالى لامنهم تبادر الى الذهن أن تلك الأفعال والأقوال هي أفعال الحق وأقواله ظهرت وتجلت في تلك المخلوقات ، واذا كانت أفعالهم وأقوالهم وتصرفاتهم هي أفعال الحق ، فما المانع أن تكون ذواتهم ، أيضا هي الأخرى ، ذات الحق ، تجلى الله بها كما تجلت أفعاله وأقواله فيهم ، اذ لافرق بين التجليين .

وبعبارة أخرى أن يقال : لما كانت الجبرية تذهب الى

---

(١) أنظر مذهب الجبرية في : الملل والنحل ٨٥/١ ومابعدها مقالات الاسلاميين ص ٢٧٩ ، الفصل ٢٢/٣ ، الفرق بين الفرق ص ٢١١ .

القول بالجبر المطلق وأن أفعال العباد من الله ، فنسبت تلك الأفعال لله عز وجل ، بينما المشاهد أن تلك الأفعال هى من فعل من قامت به ، أنتج ذلك أن الذين قامت بهم تلك الأفعال هم صور ومظاهر تجليات الله عز وجل . وهذه الصلة بين الجبرية ووحدة الوجود وان كان فيها نوع تكلف ، لأن الجبرية ترى أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى ، وليست أفعاله ، فنسبتها اليه باعتبارها خلقا من جملة بقية مخلوقاته ، أما عند القائلين بوحدة الوجود فهى أفعال من جملة أفعاله ، الا أن هناك قاسم مشترك بينهما ، الا وهو نفى الفعل حقيقة عن العباد ، ونسبتها الى الله ، الا أن الجبرية تقول هى نسبة خلق ، وأصحاب وحدة الوجود يرونها نسبة فعل وأن الله تعالى هو الفاعل على الحقيقة ، وهذا مايصرح به ابن عربى فى كثير من المواضع ، فيجعل أفعال الخلق هى بعينها أفعال الله على الحقيقة ، والذين قامت بهم تلك الأفعال هم صور ومظاهر وتجليات لذاته الواحدة . وقد مر معنا استدلال ابن عربى بقوله تعالى : { فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم ، ومارميت اذ رميت ولكن الله رمى }(١) على صحة مذهبه فى وحدة الوجود ، وأن الله هو الذى قتل المشركين بصورة المؤمنين ، وهو الرامى بصورة محمدية(٢) .

وقال فى الفتوحات :"انه مِن مَكْر الله المحمود فى الممكور به تكليف الله اياه بالأعمال والسمع والطاعة له فيما كلف به ، والأمر يعطى فى نفسه أن الأعمال خلق لله فى العبد وأن الله لايكلف نفسه ، وليس العامل الا هو "(٣) .

وقال أيضا ، عند كلامه على اسم الله "اللطيف" :"ومن

---

(١) سورة الأنفال : ١٧

(٢) أنظر : الفتوحات ٤٤٤/٢ س ١٤ ، ٥٢٥/٣ س ١١ ، ٥٤٩/٣ س ٢٣ .

(٣) الفتوحات ١٤٤/٤ س ٣ من أسفل .

باب لطفه سريانه فى أفعال الموجودات ، وهو قول الله : { والله خلقكم وماتعملون }(1) ولانرى الأعمال الا من المخلوقين ونعلم أن العامل لتلك الأعمال انما هو الله ، فلولا لطفه لشوهد "(2) .

وفى ختام هذا المبحث لابد من الاشارة الى أن ابن عربى أقام تصوفه الفلسفى ، على حد زعمه ، على الكشف والعيان لاعلى النظر العقلى والبرهان ، لأن معرفة الله تعالى عنده لاتتحصل الا عن طريق الكشف الذى هو ثمرة الرياضات والمجاهدات والخلوات(3) . وكذا بقية معارفه وعلومه الصوفية لم ياخذها من أفواه الرجال ولامن بطون الدفاتر والطروس ، بل أخذها عن كشف وذوق وتجليات على القلب(4) .

أضف الى ذلك أن ابن عربى يذهب الى أن هناك علوم ومعارف فوق طور العقل ، وهى علوم الأسرار أو العلوم اللدنية التى تتعلق بالأسرار الغيبية التى لاتدرك بالعقل ، وانما هى مواهب لدنية تتنزل من الله على قلوب أوليائه المخلصين(5) ، وأن هذه العلوم والاسرار لايعلمها الا أهل الله الذين أفرغوا قلوبهم من كل شئ الا من الله تعالى ، ففنوا عن ذواتهم وعن كل شئ .

أما أهل الظاهر وعلماء الرسوم ، كما يسميهم ابن عربى فهم فى نظره محجوبون عن هذا العلم ، محرومون منه ، لانهم ينكرونه ويمنعونه . وهو يريد بعلماء الرسوم الفقهاء والمتحدثين والمتكلمين من أهل السنة والجماعة ، الذين ينافحون عن الدين ويذبون عنه ، ويدفعون عنه غوائل

---

(1) سورة الصافات : ٩٦
(2) الفتوحات ٣٢٣/٣ س ٢٥ .
(3) أنظر : رسالة ابن عربى للامام الرازى ص ٣ ومابعدها ، رسالة الانتصار ص ٣ .
(4) كتاب المسائل ص ٦ .
(5) أنظر الفتوحات المكية ٣١/١ ، ٣٢ .

المغالين وبدع المتزيدين ، سواء من غلاة الصوفية أو غيرهم والذين كان لهم موقف مشرف في الانكار عليه ، لأجل ذلك ناوأهم ابن عربي واتخذهم خصوما وأعداء ، وذكرهم في كتبه بما يشينهم ويزريهم ، وكان أعظم ماعابه عليهم أنهم أخذوا علومهم عن أفواه الرجال ميتا عن ميت ، بينما أخذه هو ومن على شاكلته عن الحي الذي لايموت (١). ومَثّل موقف علماء الرسوم منهم بموقف الفراعنة من الرسل عليهم السلام ، حيث قال "وماخلق الله أشق ولا أشد من علماء الرسوم على أهل الله المختصين بخدمته العارفين به من طريق الوهب الالهي ، الذين منحهم أسراره في خلقه ، وفَهَّمهم معاني كتابه واشارات خطابه فهم لهذه الطائفة مثل الفراعنة للرسل عليهم السلام" (٢).

ولما كانت الدولة في الاسلام للفقهاء والمحدثين والمتكلمين من أهل السنة والجماعة ـ علماء الرسوم عند ابن عربي ـ اذ كانوا هم المقربين لدى سلاطين المسلمين ، وكانوا على العادة يتقلدون مناصب القضاء والفتيا ، ولم تكن الدولة لغلاة الصوفية ، الذين على مشرب ابن عربي وشاكلته ، والذين يسميهم ابن عربي أهل الله ، ولما كان لهؤلاء العلماء موقف مضاد لمذهب ابن عربي وفكره ، اذ رموه بالكفر والضلال ، ومجانبة الصراط المستقيم ، والمروق عن الدين (٣)، أنكر عليهم ابن عربي موقفهم هذا ، وحط عليهم ، وجعل انكارهم انكار الذين يحسبون أنهم يحسنون صنعا ، كما جعلهم في علومهم من الذين يعلمون ظاهرا من الحياة الدنيا وهم عن

---

(١) أنظر : الفتوحات ٢٧٩/١ س ٣١ ، ص ٢٨٠ س ٢٦ ومابعده .
(٢) الفتوحات ٢٧٩/١ س ١٠ ، وانظر رسالة روح القدس ص ١٠٥.
(٣) من صور ذلك ماحدث له في مصر عند زيارته لها ، فصدر منه مايستوجب الكفر والانكار ، فاستحل العلماء دمه . وقد تقدمت الاشارة اليه في رحلاته .

الآخرة هم غافلون .

قال ابن عربي :"لما رأى أهل الله أن الله قد جعل الدولة في الحياة الدنيا لأهل الظاهر من علماء الرسوم ، وأعطاهم التحكم في الخلق بما يفتون به ، وألحقهم بالذين يعلمون ظاهرا من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون ، وهم في انكارهم على أهل الله يحسبون أنهم يحسنون صنعا ، سلم أهل الله لهم أحوالهم" (١) .

وقال ، أيضا ، بعدما ذكر مذهبه في وحدة الوجود :"ان أصحابنا اليوم يجدون غاية الألم ، حيث لايقدرون أن يرسلوا ماينبغي أن يرسل عليه سبحانه كما أرسلت الأنبياء عليهم السلام ، ..... ، وانما منعهم أن يطلقوا عليه ما أطلقت الكتب المنزلة والرسل عليهم السلام عدم انصاف السامعين من الفقهاء وأولي الأمر لما يسارعون اليه في تكفير من يأتي بمثل ماجاءت به الأنبياء عليهم السلام في جنب الله " (٢) .

وقال عقب هذه الجملة بعدة أسطر :"وأما الملوك فالغالب عليهم عدم الوصول الى مشاهدة هذه الحقائق لشغلهم بما دُفِعوا اليه فساعدوا علماء الرسوم فيما ذهبوا اليه ، الا القليل منهم فانهم اتهموا علماء الرسوم في ذلك لِمَا رأوا من انكبابهم على حطام الدنيا ، وهم في غنى عنه ، وحب الجاه والرياسة ، وتمشية أغراض الملوك فيما لايجوز ، وبقي العلماء بالله تحت ذل العجز والحصر معهم كرسول كذبه قومه " (٣) .

كما أنه صرح أيضا بأن الفقهاء والمتكلمين حكموا بتكفير من يذهب في اعتقاده مذهب أهل وحدة الوجود ، اذ قال فيمن هم على شاكلته في اعتقاد وحدة الوجود ووحدة الأديان :

---
(١) الفتوحات ٢٨٠/١ س ١٠ .
(٢) الفتوحات ٢٧٢/١ س ١٧ .
(٣) الفتوحات ٢٧٢/١ س ٢٨ .

"اذا رآهم الناس فى العموم لم يعرفوهم ، لأنه ليس على حرفهم أمر ظاهر يتميز به عن العامة ، واذا رآهم الناس فى الخصوص كالفقهاء وأصحاب علم الكلام وحكماء الاسلام قالوا بتكفيرهم ، واذا رآهم الحكماء الذين لم يتقيدوا بالشرائع مثل الفلاسفة ، قالوا : ان هؤلاء اهل هوس قد فسدت خزانة خيالهم وضعفت عقولهم" (١) .

ويبدو أن علماء الرسوم – كما يسميهم ابن عربى : قد بالغوا فى الانكار والتضييق عليه ، حتى شغلوا عليه بعض وقته فى ذلك ، وقد أشار ابن عربى الى ذلك فى رسالته التى وجهها الى الامام الرازى ، والتى يدعوه فيها الى سلوك طريق التصوف ، حيث ذكر فى نهاية الرسالة انه كان فى نيته أن يكتب له عن مقام الخلوة وشروطها ، لكن منعه من ذلك العلماء الذين ينكرون عليه ، اذ شغلوا عليه وقته .

قال :"وكنت أريد أن أذكر الخلوة وشروطها ، ومايتجلى فيها على الترتيب شيئا بعد شئ ، لكن منعنى من ذلك الوقت وأعنى بالوقت علماء السوء الذين أنكروا ماجهلوا ، وقيدهم التعصب وحب الظهور والرياسة عن الاذعان للحق والتسليم له" (٢).

وليس العجب من مبالغة العلماء فى الانكار عليه وبيان فساد مذهبه وعقيدته ، لأنهم فى انكارهم على حق وصواب ، اذ أرادوا به صون الشرع وحفظه من كل دخيل وغريب ، لكن العجب من ابن عربى فى انكاره عليهم والاساءة اليهم ، وماذاك الا لموقفهم السابق منه ، وكأنه ، مع غرابة ماأتى به من أفكار وآراء تهدم الدين صراحة ، يريد أن لايعترض عليه ولاأن يخطئه أحد ، وكيف يطمع ابن عربى فى ذلك ، وعلماء الاسلام قد أنكروا واعترضوا على ماهو أخف وأقل ضررا من بدعته وضلالته

---

(١) الفتوحات ٢/٥٩١ س ٣ من أسفل .
(٢) رسالة للامام الرازى ص ٧ .

التى هى فوق كل بدعة وضلالة ، وفتنتها اعظم من كل فتنة على المسلمين ، وهل هناك فتنة اعظم من القول بوحدة الوجود ووحدة الاديان .

هذا هو تصوف ابن عربى الفلسفى ، الذى زعم انه اقامه على الكشف والذوق لاعلى النظر العقلى المكتسب ، وهذه هى عقيدته ودينه الذى دان به واخرجه للناس واعلنه صراحة وثبت عليه ، انها عقيدة وفدت على المسلمين من خارج محيطهم بلاشك لاصلة للاسلام به ، ومن دان به ليس بمسلم ، فضلا عن أن يكون محققا وعارفا ، كما زعم ابن عربى . انها عقيدة تقوم على اعتقاد أن مافى العالم من صور ومظاهر انما هى صور ومظاهر تجليات الحق تبارك وتعالى ، العالم باسره هو الحد الحقيقى لله تعالى . عقيدة تجعل الخالق عين المخلوق ، الواجب عين الممكن ، بل ليس هناك مخلوق وممكن ، الكل واجب الوجود ، وسمى هذا الواجب الوجود ماشئت ، الله أو العالم . انها عقيدة تقوم على اعتقاد وجود واحد فى الكون ، وهو وجود الحق ، وهو قديم ، وهو الكون باسره ، فالكون قديم وهو الحق ، فما أشبه هذه العقيدة بعقيدة الدهرية المعطلة .

فلاشك فى أن تصوف ابن عربى وعقيدته بعيدة كل البعد عن الاسلام ، لاتمت اليه باية صلة . قال الاستاذ النشار :"ومحيى الدين ابن عربى ليس على الاطلاق فى تصوفه الفلسفى صوفيا مسلما ، انما يشبه فى التصوف ابن سينا فى الفلسفة ، فابن سينا ، فيلسوف الاسلام كما يدعى ، هو امتداد للفلسفة اليونانية ، كذلك محيى الدين بن عربى فيلسوف متصوف ، لايمثل الاسلام السنى فى شىء . ان تصوفه ينتهى بسرعة خطيرة الى مذهب فلسفى يضعه فى نسق الفلسفة العام ،

لا الفلسفة الاسلامية على وجه الخصوص . انه ليس رجل دين اطلاقا ، ولارجل زهد ولاتصوف ، بل هو فيلسوف غنوصي مناعي ممتاز" .(١)

---

(١) نشأة الفكر الفلسفي ٣١/٣ .

المبحث الرابع

مصنفاته ووفاته

المطلب الأول : مصنفاته

ترك ابن عربى الكثير من المصنفات ، فهو من المكثرين تأليفا وتصنيفا ، مابين كتاب كبير فى مجلدات ورسالة صغيرة فى ورقات ، وقد خص معظم مصنفاته بعلم التصوف اذ لم يكتب فى بقية الفنون الا القليل النادر ، فكان جل اهتمامه فى مصنفاته التركيز على هذا الفن وذكر مقاماته وأحواله وقواعده ، وكشف أسراره وغوامضه وبيان فوائده . ولم يزل ابن عربى منقطعا لهذا الفن مسخرا له قلمه ولسانه ، وفكره وجنانه الى أن توفى . فهو بلا شك أكثر الصوفية تصنيفا فى هذا الفن .

وعلى الرغم من ضيق الوقت عند ابن عربى ، وقلة أوقات فراغه طيلة حياته ، لأنه قد شغل وقتا طويلا من حياته بالسفر والترحال والانقطاع للعبادة والخلوة والرياضة ، الا أنه استطاع أن يصنف من التصانيف ما أبهر العلماء وأعجبهم كما وكيفا (١) .

وقد اختلف العلماء والباحثون فى تحديد الكم الذى خلفه ابن عربى من المصنفات ، فمنهم من يرى أن له أربعمائة مصنف (٢) ، ومنهم من يرى أن له خمسمائة مصنف (٣) . وقد ذكر له بروكلمان نحوا من مائتين وأربعين كتابا (٤) ، كما أورد له البغدادى فى هدية العارفين (٥) نحوا من أربعمائة وخمسين مصنفا

وقد نص ابن عربى بنفسه على ذكر بعض مصنفاته فى رسالتين . الرسالة الأولى هى اجازته للملك المظفر

---

(١) مقدمة عفيفى للفصوص ص ٥ .
(٢) اليواقيت والجواهر ٨/١ ، نفح الطيب ١٧٧/٢ ، الأعلام ٢٨١/٦ .
(٣) الدر الثمين ص ٢٣ .
(٤) تاريخ الأدب العربى ٥٧١/١ ، الذيل ٧٩٠/١ .
(٥) ١١٤/٢ .

غازى بن الملك العادل محمد بن ايوب سلطان ميافارقين وخلاط[1] والمتوفى سنة (٦٤٥هـ) ، والتى نص فيها ابن عربى على أسماء كثير من شيوخه وأساتذته وأعقبهابذكر أسماء كثيرمن مصنفاته[2] وتحتوى هذه الرسالة أسماء أكثر من مائتى مصنف ، وقد كتبها ابن عربى سنة (٦٣٢هـ) .

قال ابن عربى في مقدمة هذه الرسالة :".... أقول وانا محمد بن على بن العربى الطائى الأندلسى الحاتمى ، وهذا لفظى : استخرت الله تعالى ، وأجزت السلطان الملك المظفر بهاء الدين غازى بن الملك العادل المرحوم ، ان شاء الله تعالى ، أبى بكر بن أيوب وأولاده ، ولمن أدرك حياتى الرواية عنى فى جميع مارويته عن أشياخى ، من قراءة وسماع ومناولة وكتابة واجازة ، وجميع ماالفته ومنفته من ضروب العلم ، ومالنا من نثر ونظم على الشرط المعتبر بين أهل هذا الشأن ، وتلفظت بالاجازة عند تعبيرى هذا الخط ، وذلك فى غرة محرم سنة (٦٣٢هـ) بمحروسة دمشق . وكان قد سألنى فى استدعائه أن أذكر من أسماء شيوخى ماتيسر لى ذكره منهم ، وبعض مسموعاتى ، وماتيسر من أسماء مصنفاتى ، فأجبت استدعاءه ، نفعه الله بالعلم ، وجعلنا واياه من أهله ، انه ولى كريم" .[3]

أما الرسالة الثانية فهى موجهة الى احد اخوانه وتلامذته عندما سأله أن يقيد له أسماء مامنفه والفه من الكتب سواء فى طريق التصوف ، أو فى غيره من الفنون ، فاجابه ابن عربى الى طلبه ، وقيد له تلك الرسالة ، التى

---

(١) وقع فى بعض المصادر أنها اجازة للملك المعظم عيسى أخى الملك المظفر، سلطان دمشق ، والمتوفى سنة (٦٢٤هـ) وهو خطأ ظاهر .
أنظر : الدر الثمين ص ٦٤ ، نفح الطيب ٢/١٧٧ .

(٢) نشر هذه الاجازة الدكتور عبد الرحمن بدوى فى مجلة الأندلس ، المجلد العشرون ، سنة (١٩٥٥م) ، كما أوردها بتمامها النبهانى في جامع كرامات الأولياء فى ترجمة ابن عربى ٢٠٢/١ .

(٣) جامع كرامات الأولياء ٢٠٢/١ .

حوت أسماء مايقرب من مائتين وخمسين مصنفا [(١)] .

قال ابن عربي في مقدمة هذه الرسالة :".... سألني بعض الاخوان أن أقيد له في هذه الاوراق جميع ماصنفته وأنشأته في طريق الحقائق والأسرار على طريق التصوف ، وفي غير هذا الفن فقيدت له ، وفقه الله ، في هذا الفهرست ماسأل .... " [(٢)] .

ولو تناولت كل مصنفاته بالذكر لطال الفصل ، الا أني سأتناول ذكر أهمها وأشهرها ، مقسمة حسب الفنون التي كتب فيها مع ايراد مكان وزمان وسبب تأليف بعض منها حسب الامكان .

(أ) مؤلفاته في التفسير وعلوم القرآن :

(١) الجمع والتفصيل في أسرار معاني التنزيل .

أكمل منه ابن عربي الى الآية (٦٠) من سورة الكهف ، وهو قوله تعالى : { واذ قال موسى لفتاه لاأبرح } [(٣)] ، وهو تفسير صوفي ضخم يقع في نحو من ستين مجلدا [(٤)] . يبدو أن ابن عربي ألفه في سنواته الاخيرة لما استقر في دمشق [(٥)] .

(٢) تفسير القرآن الكريم .

وهو أيضا تفسير صوفي للقرآن كسابقه الا أنه أكمل فيه تفسير القرآن كله ، وهو أصغر حجما من سابقه [(٦)] .

---

(١) نشر هذه الرسالة كل من كوركيس عواد في مجلة المجمع العلمي بدمشق ، المجلد (٢٩) ، سنة (١٩٥٤م) ، وعادل نويهض في عنوان الدراية عقب ترجمة ابن عربي ص ١٦٣ ، كما أوردها ابراهيم بن عبد الله القاري البغدادي في الدر الثمين في مناقب الشيخ محيي الدين ص ٥١ .

(٢) عنوان الدراية ص ١٦٣ ، الدر الثمين ص ٥١ .

(٣) انظر : عنوان الدراية ص ١٦٤ ، جامع كرامات الاولياء ٢٠٧/١ ، وفي الدر الثمين ص ٤٧ أنه أكمل منه الى سورة مريم . وفيه ، أيضا ، ص ٦٦ ، وفي نفح الطيب ١٧٧/٢ ، أنه بلغ فيه الى قوله تعالى : { وعلمناه من لدنا علما } سورة الكهف : ٦٥ ، وتوفي ولم يكمله .

(٤) في الدر الثمين ص ٦٦ أنه يقع في تسعة وتسعين مجلدا .

(٥) الدر الثمين ص ٦٦ .

(٦) طبع هذا التفسير في الهند سنة ١٢٩١هـ ، وأعاد طبعها في مجلدين الدكتور مصطفى غالب سنة ١٩٧٨م .

(٣) كشف الأسرار وهتك الاستار .

وهو تفسير على طريق المفسرين ، ذكر البغدادى أنه فى خمس مجلدات (١) .

(٤) كتاب المثلثات الواردة فى القرآن ، مثل قوله تعالى : { لافارض ولابكر عوان بين ذلك } (٢) ، وقوله تعالى : { ولاتجهر بصلاتك ولاتخافت بها وابتغ بين ذلك سبيلا } (٣) .

(٥) كتاب المسبعات الواردة فى القرآن ، مثل قوله تعالى : { خلق سبع سماوات } (٤) ، وقوله تعالى : { وسبعة اذا رجعتم } (٥) ، وقوله تعالى : { سبع بقرات سمان } (٦) .

(٦) كتاب ايجاز البيان فى الترجمة عن القرآن .

(٧) كتاب الرمز والحروف التى فى أوائل السور .

(ب) مؤلفاته فى الحديث :

(١) احدى ومائة حديث .

(٢) الأربعين المتقابلة .

(٣) الأربعين المطولات .

(٤) الرياض الفردوسية فى الأحاديث القدسية .

(٥) المحجة البيضاء . صنفه بمكة ، جمع فيه الأحاديث مرتبة على أبواب الفقه . قال البغدادى : انه فى مجلدات (٧) .

(٦) مختصر صحيح البخارى .

(٧) مختصر صحيح الترمذى .

(٨) مختصر صحيح مسلم .

(٩) مشكاة الأنوار فيما روى عن الله تعالى من الأخبار .

وهو كما يبدو من عنوانه أنه فى الأحاديث القدسية .

---

(١) هدية العارفين ١٢١/٢ .
(٢) سورة البقرة : ٦٨
(٣) سورة الاسراء: ١١٠
(٤) سورة الملك : ٣
(٥) سورة البقرة : ١٩٦
(٦) سورة يوسف : ٤٣
(٧) هدية العارفين ١٢٠/٢ .

(١٠) المصباح في الجمع بين الصحاح .

(١١) مفتاح السعادة . جمع فيه ابن عربي متون مسلم والبخاري وبعض أحاديث من الترمذي .

(ج) مؤلفاته في الفقه :

(١) جامع الأحكام في معرفة الحلال والحرام .

(٢) مختصر المحلى لابن حزم .

(د) مؤلفاته في العقيدة :

(١) تذكرة الخواص في عقيدة أهل الاختصاص .

(٢) تمهيد التوحيد .

(٣) حافظ اللسان والجنان عما يقدح في صحة الايمان .

(٤) رسالة المعلوم من عقائد علماء الرسوم .

(٥) شرح أسماء الله الحسنى .

(٦) شعب الايمان .

(٧) شموس الفكر المنقذ من ظلمات الجبر والقدر .

(٨) عقائـــــد .

(٩) كتاب المعرفة في المسائل الاعتقادية .

(هـ) مؤلفاته في السيرة والشمائل والفضائل والتراجم :

(١) الاحتفال فيما كان عليه الرسول صلى الله عليه وسلم من سني الأحوال .

(٢) كتاب العين في خصوصية سيد الكونين .

(٣) المنهج السديد في ترتيب أحوال الامام البسطامي أبي يزيد .

(٤) نتائج الاذكار في اختصار سيرة النبي المختار .

(٥) الدرة الفاخرة في ذكر من انتفعت به في طريق الآخرة .

(٦) البغية في اختصار كتاب الحلية .

(٧) كتاب ترتيب الرحلة . ذكر فيه مالقيه في رحلته الى بلاد المشرق ،كما ذكر فيه طائفة من شيوخه الذين لقيهم وسمع عنهم .

(و) مؤلفاته فى الادب :

(١) ترجمان الاشواق .

(٢) ديوان شعر .

(٣) محاضرة الابرار ومسامرة الاخيار .

(٤) المنتخب من مآثر العرب .

(ز) مؤلفاته فى الادعية والاذكار والمواعظ :

(١) أوراد الايام والليالى .

(٢) جامع الوصايا .

(٣) حزب التوحيد .

(٤) الحزب الاكبر .

(٥) شرح حزب البحر .

(٦) كنز الابرار فيما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم من الادعية والاذكار .

(٧) المحكم فى المواعظ والحكم وآداب رسول الله صلى الله عليه وسلم .

(٨) نتائج الاذكار وحدائق الازهار .

(٩) الوصايا الاكبرية .

(ح) مؤلفاته فى التصوف :

قد ذكرت أن معظم مصنفات ابن عربى فى التصوف ، وهى كثيرة جدا ، لذا فلن أشير اليها كلها ، بل سأكتفى بالاشارة الى أهمها ، فمنها :

(١) كتاب التدبيرات الالهية .

وهو من أوائل ما ألف ، وقد ألفه فى "مورور" من بلاد الاندلس عند زيارته لأخ له اسمه أبى محمد عبد الله بن الأستاذ الموروري .(١)

---

(١) أنظر : التدبيرات الالهية ص ١٢٠ .

(٢) كتاب مواقع النجوم ومطالع أهلة الأسرار والعلوم .

ألفه في "أَلْمَرِيَّة" من بلاد الأندلس في شهر رمضان المبارك سنة (٥٩٥هـ)[1] . وهو كتاب يقوم للطالب المريد مقام الشيخ،وقال ابن عربي : انه يغني عن الأستاذ ، بل الأستاذ محتاج اليه .

(٣) كتاب انشاء الجداول والدوائر .

ابتدأ تأليفه في "تونس" في دار أبي محمد عبد العزيز المهدوي سنة (٥٩٨هـ) وذلك عند شروعه للحج والسفر الى المشرق .

(٤) الفتوحات المكية في معرفة الأسرار المالكية والملكية .

ابتدأ تصنيفه بمكة سنة (٥٩٨هـ) ، وفرغ منه سنة (٦٢٩هـ) تقريبا[2] .

ويعتبر كتاب الفتوحات أوسع وأكبر موسوعة صوفية عربية حتى اليوم ، جمع فيه ابن عربي قواعد التصوف ومقاماتها ومنازلها ومنازلاتها وآدابها ، وعقائد الصوفية ، كما ضمنه مباحث كثيرة في الفلسفة وعلم الكلام وغير ذلك من مواعظ وآداب وقصص وأحاديث وفقه وبعض مباحث في الأصول . وعلى الجملة فهو لم يترك فنا من الفنون الا وأودع طرفا منه في هذا الكتاب .

ولضخامة هذا الكتاب وتنوع موضوعاته استطاع ابن عربي أن ينشر فيه عقيدته في وحدة الوجود في معظم أجزائه ، بحيث لايمكن تحصيل هذه العقيدة مفردة في باب أو مبحث مستقل ، بل لابد لقارئه أن يحيط بالكتاب كله أو بمعظمه حتى يمكنه ادراك هذه العقيدة والاحاطة بها . وكأنه أراد التستر عليها من جهة ، ومن جهة أخرى حتى يشوق قارئيه الى الاطلاع على

---

(١) أنظر : مواقع النجوم ص ٥ .
(٢) أنظر : كشف الظنون ٢/١٢٣٨ .

جميع أبواب كتابه .

وقد ذكر ابن عربى فى أول فتوحاته عقيدة العوام من أهل الاسلام [(١)] ، وهو عبارة عن ذكر مسائل العقيدة التى عليها أهل السنة والجماعة مجردة عن الدليل ، ثم أعقبها بذكر أدلة تلك العقيدة عقلا وسماها "عقيدة الناشية الشادية" [(٢)] أو "المعلوم من عقائد أهل الرسوم" [(٣)] . وعقب عقيدة العوام ذكر عقيدة أهل الاختصاص ، أو عقيدة خواص أهل الله [(٤)] ، وهى عقيدة على طريقة المتكلمين والفلاسفة . أما عقيدة الخلاصة (وحدة الوجود) فلم يفردها ابن عربى فى فصل مستقل . قال ابن عربى "وأما التصريح بعقيدة الخلاصة فما أفردتها على التعيين لما فيها من الغموض ، لكن جئت بها مبددة فى أبواب هذا الكتاب مستوفاة مبينة ، لكنها كما ذكرنا متفرقة ، فمن رزقه الله الفهم فيها يعرف أمرها ويميزها من غيرها ، فانه العلم الحق" [(٥)] .

وقد قسم ابن عربى فتوحاته الى ستة فصول ، الفصل الأول فى المعارف ، والفصل الثانى فى المعاملات ، والفصل الثالث فى الأحوال ، والفصل الرابع فى المنازل ، والفصل الخامس فى المنازلات ، والفصل السادس فى المقامات ، وفى كل فصل عدة أبواب ، وعدد أبواب الكتاب كلها خمسمائة وستون بابا [(٦)] .

وقد لقى هذا الكتاب عناية من بعض الصوفية فيما بعد ،

---

(١) الفتوحات ٣٦/١ .
(٢) لعل "الناشية" من "النشوة" بمعنى السكر ، و"الشادية" من "الشدو" وهو مد الصوت بغناء أو غيره أو "الشادية" بمعنى المعلمة شيئا من خصومة أو علم .
أنظر : اللسان : مادة "نشا" ومادة "شدا" .
(٣) الفتوحات ٣٨/١ .
(٤) الفتوحات ٤١/١ .
(٥) الفتوحات ٣٨/١ .
(٦) يلاحظ أن هذا الرقم (٥٦٠) هو تاريخ ولادته .

فقد اختصره الشيخ عبد الوهاب الشعراني (١) في كتاب سماه "الواقح الانوار القدسية المنتقاة من الفتوحات المكية" ثم اختصر هذا المختصر في كتاب سماه "الكبريت الاحمر من علوم الشيخ الاكبر" (٢).

وللشيخ عبد الكريم الجيلي (٣) شرح على مشكلات الفتوحات، أوضح فيه ما أشكل واستغلق من مصطلحاته وألفاظه، سماه "شرح مشكلات الفتوحات المكية وفتح الابواب المغلقات من العلوم اللدنية". وهو في شرحه لم يتناول جميع أبواب الفتوحات، انما اقتصر على الباب التاسع والخمسين بعد الخمسمائة، فشرح مشكلاته، وهو بحله لمشكلات هذا الباب يكون قد حل جميع مشكلات الفتوحات، ذلك أن ابن عربي جمع خلاصة علومه في هذا الباب. قال الجيلي في مقدمة كتابه هذا :"لكنه (يعني ابن عربي) رضي الله عنه صرح بانه جمع معاني العلوم المبسوطة في ذلك الكتاب وجعلها مرموزة في الباب التاسع والخمسون بعد الخمسمائة، ......، لذا قصدت بشرح هذا الباب المخصوص حل جميع المشكلات" (٤).

(٥) حلية الأبدال ومايظهر عنها من المعارف والاحوال.

ألف هذه الرسالة بالطائف سنة (٥٩٩هـ) تلبية لطلب تلميذيه عبد الله بن بدر الحبشي ومحمد بن خالد المدفي (٥).

---

(١) هو عبد الوهاب بن أحمد بن علي بن أحمد الشعراني، الشافعي، فقيه، أمولي، موفي، مولده سنة (٨٩٨هـ)، ووفاته سنة (٩٧٣هـ).
أنظر : الكواكب السائرة ٣/١٧٦، شذرات الذهب ٨/٣٧٢.

(٢) أنظر : كشف الظنون ٢/١٢٣٨.

(٣) هو عبد الكريم بن ابراهيم بن عبد الكريم الجيلي، المعروف بقطب الدين. موفي له عدة ممنفات أشهرها "الانسان الكامل". مولده سنة (٧٦٧هـ) ووفاته سنة (٨٣٢هـ).
أنظر : الأعلام ٤/٥٠، هدية العارفين ١/٦١٠.

(٤) أنظر : شرح مشكلات الفتوحات : ورقة ١.

(٥) أنظر : حلية الأبدال ص ١.

(٦) الأنوار فيما يمنح صاحب الخلوة من الأسرار .

رسالة صغيرة الحجم وضعها بقونية سنة (٦٠٢هـ) لبعض تلامذته (١) .

(٧) مشاهد الأسرار القدسية ومطالع الأنوار الالهية .

(٨) الاعلام باشارت أهل الالهام .

(٩) الافهام فى شرح الاعلام .

(١٠) السراج الوهاج فى شرح كلام الحلاج .

(١١) تاج الرسائل ومنهاج الوسائل . وهى مخاطبات بينه وبين الكعبة .

(١٢) كتاب المسائل .

(١٣) رواح القدس فى محاسبة النفس .

(١٤) التنزلات الموصلية فى أسرار الطهارات والصلوات الخمس والأيام المقدرة الأصلية .

(١٥) تنزل الأملاك فى حركات الأفلاك .

(١٦) عنقاء مغرب فى معرفة ختم الأولياءوشمس المغرب .

(١٧) كتاب الأحدية .

(١٨) كتاب الآباء العلويات والأمهات السلفيات .

(١٩) كتاب الفناء فى المشاهدة .

(٢٠) الاسرا الى المقام الأسرى .

(٢١) الأمر المحكم المربوط فيما يلزم أهل طريق الله تعالى من الشروط .

(٢٢) عقلة المستوفز .

(٢٣) كتاب مبايعة القطب بحضرة القرب .

(٢٤) رسالة الانتصار .

(٢٥) الاسفار عن نتائج الأسفار .

(٢٦) كتاب التجليات .

---

(١) أنظر : رسالة الأنوار ص ٣٦ .

(٢٧) فصوص الحكم . وسيأتى الحديث عنه فى فصل مستقل ان شاء الله تعالى .

وفى الختام لابد من الاشارة الى مسألة هامة تتعلق بمؤلفاته ابن عربى ، ألا وهى دعواه أن ماكتبه والفه وأخرجه للناس من تلك العلوم كان عن أمر الهى أو نبوى ، وكل ماضمنه كتبه من جمل وعبارات والفاظ كان عن املاء الهى والقاء ربانى وتلقين الروح الأمين ، فلم يكن يضع مصنفاته عن نظر وكسب ، لأجل ذلك يصرح بأن علومه محفوظة من الخطأ والزلل .

وهذه طائفة من كلامه يصرح فيها بهذا الأمر :

قال ابن عربى عن كتابه الفتوحات :"فالعلم الالهى هو الذى كان الله سبحانه معلمه بالالهام والالقاء وبانزال الروح الأمين على قلبه ، وهذا الكتاب من ذلك النمط عندنا ، فوالله ماكتبت منه حرفا الا عن املاء الهى ، والقاء ربانى أو نفث روحانى فى روع كيانى" (١) .

وحكى حاجى خليفة عنه أنه قال فى الباب الثامن والأربعين من الفتوحات :"واعلم أن ترتيب أبواب الفتوحات لم يكن عن اختيار ولاعن نظر فكرى وانما الحق تعالى يملى لنا على لسان ملك الالهام جميع مانسطره " (٢) .

وقال ابن عربى عن كتابه "الفصوص" :

"رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فى مبشرة أريتها فى العشر الآخر من محرم سنة سبع وعشرين وستمائة بمحروسة دمشق ، وبيده ، صلى الله عليه وسلم كتاب ، فقال

---

(١) أنظر : الفتوحات ٤٥٦/٣ س ١٨ .

(٢) أنظر : كشف الظنون ١٢٣٨/٢ ، الكبريت الاحمر ٤/١ ، ولايوجد هذا النص فى الباب المذكورفى النسخة المطبوعة وكذا لايوجد فى الباب (٨٩) ولا الباب (٣٤٨) الذى أشار اليه الشعرانى فى الكبريت الأحمر .

لى : هذا كتاب فصوص الحكم خذه واخرج به الى الناس ينتفعون به ....الخ " الى أن قال :"فأول ما ألقاه المالك على العبد من ذلك ...." .(١)

وقال عن تأليف كتاب "مواقع النجوم" :"أرسل الى سبحانه رسول الهامه ، ...... ، فنفث فى روعى روحه القدسي".(٢)

وقال عن كتابه "عنقاء مغرب" :"لما دخل شهر ميلاد النبى محمد ، على الله عليه وسلم ، بعث الى سبحانه رسول الالهام ، وهو الوحى الذى أبقاه علينا ، والخطاب الذى جعل منه الينا ، ثم أردفه بميسرة ساطعة فى روضة يانعة ، يأمرنى فيها بوضع هذا الكتاب المكنون ، والسر المصون المخزون" .(٣)

ثم قال بعد ذلك :"ولما كانت هذه العلوم التى انا واضعها فى هذا المجموع ،شاهدا من هذا القبيل ، ومتلقاة من مشكاة هذا الجيل ، ومما لايصح الا بعد مفارقة جبريل ، وكل صنف من الملأ وقبيل ، لم يصح عندنا اذاعتها ولأن نرفع حجابها فتكشف سريرتها . فكل ما أبرزناه لعين الناقد البصير انما هو من تلقيات الروح الأمين ، ومن سدرة المنتهى للسالكين" .(٤)

وقال عن كل ماصنفه :"وماقصدت فى كل ماألفته مقصد المؤلفين ولا التأليف ، وانما كان يرد على من الحق تعالى موارد تكاد تحرقنى ، فكنت اتشاغل عنها بتقييد مايمكن منها فخرجت مخرج التأليف لامن حيث القصد ، ومنها ماألفته عن أمر الهى أمرنى به الحق فى نوم أو مكاشفة" .(٥)

---

(١) فصوص الحكم ص ٤٧ ، ٤٨ .
(٢) مواقع النجوم ص ٥ ، ٦ .
(٣) عنقاء مغرب ص ١٧ .
(٤) عنقاء مغرب ص ٢١ .
(٥) عنوان الدراية ص ١٦٣ ، الدر الثمين ص ٤٦ .

وحكى عنه أنه قال :"ليس عندي بحمد الله تقليد لأحد غير رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، فعلومنا كلها محفوظة من الخطأ "(١) .

هذه بعض عباراته حول هذا الموضوع ، ولاشك فى أن هذا بهتان عظيم ، وافتراء رجيم ، واجتراء على رب العالمين ونبيه الأمين وتقول عليهما بغير حق ، ولا أدل على بطلان هذا الكلام من احتواء كتبه ورسائله ، وعلى وجه الخصوص كتابيه "فصوص الحكم" و "الفتوحات المكية" على ماينافض ماجاء عن الله تعالى فى كتابه الكريم ، وعن النبى ، صلى الله عليه وسلم ، فى سنته المطهرة . وهل من المعقول أن يأمر الله تعالى ونبيه الكريم بوضع كتب فيها ابطال لدينه وهدم لعقيدة التوحيد ؟! المبنية على عبادة الله وحده ، هل يأمر الله ورسوله بعبادة كل شيء ، الحجر ، والشجر ، وغير ذلك مما نادى به ابن عربى وحث عليه . فلا يشك العاقل فى بطلان هذا الكلام . ولئن كان ابن عربى موحى اليه فيما كتب ، كما زعم ، فلاشك فى أنه وحى ونفث والقاء شيطانى ، وهاتف الجن والوسواس .

ومناقضته لكلام الله ورسوله أدل دليل على فساد هذه الدعوى ، فكيف اذا اجتمع معها زلات وأخطاء فى بعض العلوم البحتة فى بعض كتبه ، مثل كلامه على قانون الطفو ، والتعفين ، وبعض المسائل الفلكية والضوئية وغير ذلك ، مما هو منزه عنه كلام الله ومعصوم منه ، فلاشك حينئذ فى أن ماكتبه ليس كلاما ربانيا ، ولاوحيا الهيا .

قال الدكتور عبد الجليل راضى عن مؤلفات ابن عربى : "ان مؤلفاته هى آخر مايمكن أن يوصف بالنموذج ، لأنها خليط

---

(١) أنظر : الروحية عند ابن عربى ص ٢٢ ، اليواقيت والجواهر ٢٤/١ .

أو سلطة ، كلها تكرار ، .... ، ثانيا ماجاء فيها من معارف وعلوم كلها فجة وخاطئة لدرجة مشينة ، تجعل نسبتها الى الله تعالى أو نبيه محمد مهزلة المهازل . ثالثا ان ضررها أكبر من فائدتها ، فقد عملت على تفتيت آراء كثير من المسلمين ونفورهم من الصوفية التى جعلوه عليها اماما أكبر".(١)

وقال ابن تيمية :"فى كتبه مثل الفتوحات المكية وأمثالها من الاكاذيب مالايخفى على لبيب" .(٢)

وقد افترى ابن عربى هذه الفرية (أعنى دعوى اخراج مصنفاته عن أمر الله ووحيه) بناء على الاصل الذى ذهب اليه وهو نزول الوحى على الأولياء كما هو الحال فى الانبياء ، وهو مايسمى بالنبوة العامة (نبوة الأولياء) أما نبوة الانبياء فهى نبوة تشريع ، ولافرق بين النبوتين الا بالتشريع فقط .(٣)

ولا أصدق فى حق ابن عربى وأمثاله من قوله تعالى :{ ومن أظلم ممن افترى على الله كذبا أو قال أوحى الى ولم يوح اليه بشىء } .(٤)

وسوف أتناول فيما بعد مسألة أخرى تتعلق بمؤلفاته أيضا ، ألا وهى مسألة الدس عليه ، ومدى صحة هذه المقولة .

---

(١) الروحية عند ابن عربى ص ٤٣٦ ، وقد نقد الدكتور المذكور فى كتابه هذا دعوى ابن عربى المذكورة ، وضرب أمثلة متعددة على خطأ ابن عربى فى بعض العلوم . أنظر ص ٤٣٥ - ٤٦٠ .

(٢) مجموع الفتاوى ١٣١/٢ .

(٣) سأتناول هذا الموضوع بالتفصيل عند الكلام على أهم أفكاره .

(٤) سورة الأنعام : ٩٣

المطلب الثاني : وفـــاتـــه

اتفقت المصادر على أن ابن عربي توفي في ربيع الآخر ، سنة (٦٣٨هـ) بدمشق ، الا ماشذ منها[(١)] ، لكنها اختلفت في تحديد ذلك اليوم ، بعد اتفاقها على أنه ليلة الجمعة ، فذكرت بعض منها وفاته ليلة الثاني والعشرين[(٢)] ، والبعض الآخر ليلة الثامن والعشرين[(٣)] .

كما اتفقت المصادر ، أيضا ، على أن وفاته كانت طبيعية بسبب الشيخوخة وكبر السن ، فلم تكن وفاته عن قتل أو خلاف ذلك بل مات على فراشه ، اذ لم يشر اى مصدر من مصادر ترجمته الى أنه توفي مقتولا بسبب آرائه وأفكاره التي يعتنقها ، الا أنني وقفت على رسالة صغيرة في ورقة واحدة من تصنيف عبد الباري بن طورخان[(٤)] ذكر فيها ماكان عليه ابن عربي من فكر واعتقاد ، ثم ذكر فيه حكمه عليه وعلى طائفته المتابعين له من بعده والمعتنقين فكره ومذهبه ، وكان من جملة ماذكره في تلك الرسالة أن ابن عربي مات مقتولا ، حيث

---

(١) ذكر الغبريني في عنوان الدراية ص ١٥٨ أنه توفي في نحو سنة (٦٤٠هـ) ويبدو أنه لم يكن على اطلاع على تاريخ وفاته على جهة التحديد ، لذا قال :"في نحو" ولم يجزم وذكر السيوطي في طبقات المفسرين ص ١١٤ أن وفاته كانت في شوال .

(٢) أنظر : التكملة لوفيات النقلة ٥٥٥/٣ ، البداية والنهاية ١٥٦/١٣ ، شذرات الذهب ٢٠٢/٥ ، العقد الثمين ١٩٩/٢ ، الدر الثمين ص ٢٤ ، المستفاد من ذيل تاريخ بغداد ٢٨/١٩ .

(٣) أنظر : فوات الوفيات ٤٧٩/٢ ، الوافي بالوفيات ١٧٥/٤ طبقات المفسرين للداودي ٢٠٥/٢ .
ومن غريب ماوقع لي وأنا أكتب في ترجمة ابن عربي أني فرغت من تسطير وفاته ليلة الثامن والعشرين من شهر ربيع الآخر ، الا أنها وقعت ليلة السبت بدل ليلة الجمعة ، قد حدث هذا عن غير قصد ولاترتيب .

(٤) هو عبد الباري بن طورخان بن طورمش السينوبي ، واعظ كان حيا سنة (٩٣٦هـ) . له كتاب "حياة القلوب" في الموعظة .
أنظر : هدية العارفين ٤٩٤/١ ، معجم المؤلفين ٦٧/٥ .

ضربت عنقه بسيف الشرع ، وهذا نصه :"لذا حكم أهل الشرع على كفره والحاده ، ثم ضرب عنقه في زمانه ، وكذا حكم أفضل العلماء مفتي الزمان سعدي جلبي (١) على كفره والحاده ، وبعده حكم أفضل العلماء مفتي الزمان جوى زاده (٢) على كفره والحاده في زماننا بهذه الأقوال ، وعلى من كان اعتقاده كاعتقاده ، فانه يهدم دين الاسلام . فالله خصمه في الدارين ، أما خصومته في الدنيا فقد أهلكه بضرب عنقه ، وفي الآخرة بعذاب أليم " (٣) .

وقد ذهب بعض المفكرين المعاصرين الى هذا الرأي (٤) وأن ابن عربي مات مقتولا ، وأورد لسبب قتله هذه الحكاية : وشطح ابن عربي أمام العامة فقال :"انتم وماتعبدون تحت قدمي". وفهم العامة جملته على ظاهرها فقتلوه ، وباطن الجملة أن الناس يعبدون المال (٥) .

وهذه حكاية لامستند لها ولادليل عليها ، ولم يشر المؤلف الى مصدرها ، فلاأدري من أين أتى بها ، لذا فلاأشك في أنها حكاية مفتعلة على ألسنة العامة ، اذ لم يشر اليها أي مصدر من مصادر ترجمة ابن عربي ، كما أني لم أقف عليها

---

(١) هو عيسى بن أمير خان ، المعروف بسعدي جلبي والملقب بـ"سعد الدين" . من كبار فقهاء الحنفية في عصره ، أصله من "قسطموني" ودخل القسطنطينية وعين قاضيا لها وبعدها عين مفتيا . توفي سنة (٩٤٥هـ) .
أنظر : الكواكب السائرة ٢٣٦/٢ ، شذرات الذهب ٢٦٢/٨ .

(٢) هو محمد بن محمد بن الياس ، الامام العلامة قاضي القضاة ، مفتي الدولة العثمانية ، المعروف بـ"جوى زاده" . مشهور بالعلم والصلاح والعفة . توفي سنة (٩٩٥هـ) .
أنظر : الكواكب السائرة ٢٧/٣ ، شذرات الذهب ٤٣٦/٨ .

(٣) أنظر رسالة ابن طورخان ضمن مجموعة رسائل في كتاب طبع في استانبول سنة ١٢٩٤ . وهي رسالة منتقاة من كتابه "حياة القلوب" المشار اليه قبل قليل في ترجمته من الباب الثامن والثلاثين كما جاء في نهاية هذه الرسالة

(٤) ممن ذهب الى هذا الرأي الدكتور عمر فروخ في كتابيه "تاريخ الأدب العربي" ٥٤٢/٣ ، و "تاريخ الفكر العربي" ص ٥٢٧ .

(٥) أنظر المصدرين السابقين ، نفس الصفحات .

حسب اطلاعي ، مع كثرة البحث والتفتيش .

لذا فلا أريد أن أتكلف الجواب لدفع هذا الرأى (أعنى قتل ابن عربى) لأنه رأى ساقط ، وحسبى أن أقول ان خبر قتله لو كان صحيحا لتناقلته كتب التاريخ والتراجم وغيرها ، ولتناقلته ، أيضا ، أفواه الرجال جيلا بعد جيل ، ولاشتهر هذا الخبر وطار فى الآفاق ، مثلما انتشر واشتهر خبر مقتل الحلاج ، ولاشك أن الحلاج دون ابن عربى وأقل شهرة ومكانة ، خاصة وأن هناك من يتربص بابن عربى الدوائر ليتخذ من هذا الحدث سبيلا للتوكيد والتحقيق من كفره وزندقته .

ويبدو ، والله أعلم ، أن من ذهب الى أنه قتل ، كابن طورخان وغيره ، التبس عليه الأمر بين ارادة قتله وقتله بالفعل ، فانه من الثابت أن علماء مصر قد أفتوا بقتله لما صدر منه مايستوجب ذلك ، حين زيارته لها سنة (٦٠٣هـ) ، وبالفعل أرادوا قتله ، لكن سعى فى أمره أحد العلماء ، واستطاع تخليصه من القتل بعد أن بين وجوه تأويل كلامه (١) . فمن ذهب الى أنه قتل ربما التبست عليه هذه القصة ، فظن بالفعل أنه قتل ، ولكن شيئا من ذلك لم يحدث .

وقد كانت وفاة ابن عربى فى دار تلميذه القاضى محيى الدين ، يحيى بن محمد المعروف بابن الزكى (٢) ، وغسله كل من الجمال بن عبد الخالق ، ومحيى الدين بن الزكى السابق ذكره وكان العماد ابن النحاس (٣) يصب عليه الماء . حمل ابن عربى بعد ذلك الى "الصالحية" (٤) حيث دفن هناك فى سفح جبل "قاسيون"

---

(١) قد مر ذكر هذه الحكاية بتمامها اثناء الحديث عن رحلاته العلمية .

(٢) تقدمت ترجمته فى تلامذته .

(٣) هو عبد الله بن الحسن بن على بن النحاس ، أبو بكر ، عماد الدين الأنصارى الدمشقى ، ولد سنة (٥٧٢هـ) وتوفى سنة (٦٥٤هـ) .
أنظر ترجمته فى : البداية والنهاية ١٣/١٩٣ ، شذرات الذهب ٥/٢٦٥ ، العبر ٣/٢٧٢ .

(٤) الصالحية : قرية كبيرة ذات أسواق وجامع ، فى سفح جبل قاسيون من غوطة دمشق وفى سفح جبل "قاسيون" مقبرة .
أنظر : معجم البلدان ٣/٣٩٠ ، ٤/٢٩٥ .

بتربة القاضي محيي الدين بن الزكي .

وكان قبره الى سنة (٩٢٤هـ) كسائر قبور تلك المقبرة ، لايتميز عنها بشيء ، اذ لم يكن ظاهرا ولامشهورا ، لكن لما عاد السلطان العثماني سليم الاول من مصر ، بعد اخضاعها لسلطانه ، وانتصاره على جيش المماليك الجراكسة بقيادة طومان باى فى أوائل المحرم سنة (٩٢٣هـ)(١) ، مر بدمشق ، ومكث بها مدة من الزمن ، وفى أثناء اقامته ، وبالتحديد فى ٢٤ محرم سنة (٩٢٤هـ) أمر باظهار قبر محيي الدين بن عربي ، وبنى فوقه قبة وجامع ومدرسة ، ورتب لها الاوقاف(٢) . وهناك حضر السلطان الاحتفال باقامة الصلاة أول مرة فى الجامع الذي أقامه فوق قبره(٣) . كما صدر فتوى من الامام ابن كمال باشا زاده(٤) تقضي ببراءته مما اتهم به ، وتثني وتشيد بمقامه(٥)

وهكذا ظهر قبر ابن عربي واشتهر ، وبني فوقه مدرسة وجامعا بعد أن كان مغمورا(٦) ، وظل سلاطين بني عثمان على اعتناء بتربته على مر العصور وتوالى الازمان ، وربما يعود هذا الى مايروى عن ابن عربي بالتبشير بظهور دولتهم(٧) ، ومتى

---

(١) انظر : تاريخ الدولة العلية ص ١٩٣ ، عجائب الآثار ٣٦/١ .

(٢) نفح الطيب ١٧٩/٢ ، جامع كرامات الأولياء ٢٠٢/١ ، شذرات الذهب ١١٥/٨ ، وفيه أن السلطان سليم الاول أظهر قبر ابن عربي وأعمره بعد فتحه الشام وانتصاره على الجراكسة فى موقعة "مرج دابق" سنة (٩٢٢هـ) . طبقات الشعراني ١٨٨/١ .

(٣) تاريخ الدولة العلية ص ١٩٦ .

(٤) هو الامام أحمد بن سليمان الرومي الحنفي ، شمس الدين الشهير بابن كمال باشا ، أحد صدور العلم والافتاء ،عين مفتيا بالقسطنطينية سنة (٩٣٢هـ) وبقي فى هذا المنصب الى وفاته سنة (٩٤٠هـ) .
انظر : شذرات الذهب ٢٣٨/٨ ، الفوائد البهية ص ٢١،٢٢.

(٥) انظر : نشأة الفلسفة الصوفية ص ٢٢٣ .

(٦) رغم ورود الأدلة الصحيحة والصريحة فى النهي عنه .

(٧) ذكر النبهاني فى جامع كرامات الاولياء ٢٠٢/١ مانصه : "قد صح عنه (أي ابن عربي) أنه ذكر فى بعض كتبه الجفرية وأظنه الشجرة النعمانية هذه العبارة : اذا دخل السين فى الشين ظهر قبر محيي الدين" .

يكون زوالها فى كتاب ينسب اليه وهو "الشجرة النعمانية فى الدولة العثمانية" .(١)

---

(١) شرح هذا الكتاب تلميذه القونوى وسماه "اللمعة النورانية فى مشكلات الشجرة النعمانية" .
أنظر : ايضاح المكنون ٤١/٢ .
وقد ذكر الدكتور عبد الرحمن بدوى أن المستشرق ماسينيون أخبره أن السلطان عبد الحميد العثمانى أمر بمصادرة النسخ المطبوعة من رسالة مشابهة لهذه الرسالة منسوبة الى ابن عربى ، فيها تنبؤ بنهاية آل عثمان .
أنظر : ابن عربى حياته ومذهبه ص ٩٧ ، التعليق رقم (٥) .

الباب الثالث

أهم آراء ابن عربي

وموقف العلماء منه

وفيه فصلان :

الفصل الأول : أهم آراء ابن عربي

الفصل الثاني : موقف العلماء منه

الفصل الأول

أهم آراء ابن عربى

وهى :

(١) وحدة الوجود

(٢) وحدة الأديان

(٣) أفعال العباد

(٤) نبوة الأولياء

(٥) ختم الولاية

(٦) انقلاب العذاب عذوبة

الباب الثالث

أهم آراء ابن عربي
وموقف العلماء منه

الفصل الأول

أهم آراء ابن عربي

ترك ابن عربي آثارا علمية فخمة كما مر الحديث عنه ، وهي تدل على سعة علمه وثقافته وعمق فكره وسعة خياله ، وقد أودع مؤلفاته تلك آراءه وأفكاره التي دان ونادى بها ، وهو فيها تارة يوجز ويجمل الكلام حول تلك الأفكار الى درجة لايكاد يفهم القارىء مراده ، وتارة يسهب ويفصل فيها حتى يظهر مقصده بجلاء ووضوح .

ولا أريد في هذا المبحث أن أتناول جميع آرائه وأفكاره فهذا أمر يضيق عنه هذا المقام ، اذ هذا العمل يحتاج الى بحثه في رسائل مستقلة ، لكني سأكتفي بتناول أهم أفكاره وآرائه ، والتي خالف بها اجماع الأمة وسلفها ، وشذ بها عنهم ، بشيء من التفصيل .

وأهم هذه الأفكار قوله بوحدة الوجود ، وقوله بوحدة الأديان كنتيجة حتمية للقول بوحدة الوجود ، وقوله بختم الولاية ، وقوله بتنزل الوحي على قلوب الأولياء ، وقوله بالجبر ، وأخيرا قوله بانقلاب العذاب عذوبة .

وكونه خالف في هذه الأفكار سلف الأمة واجماعها لايعني هذا أنه أول من استحدث القول بها ، بل ان بعض أفكاره تلك قالت بها فرق ومذاهب تقدمت عليه بقرون ، كالقول بختم الولاية ، والقول بالجبر ، والقول بالوحي للأولياء ، وغير ذلك ، الا أن ابن عربي ينظر الى بعضها بمنظور آخر ، ويؤصلها تأصيلا يختلف عمن سبقه ، تأصيلا ، عادة يكون ، مستمدا من أصله الذي ذهب اليه ، وهو القول بوحدة الوجود .

ولاشك فى أن بعض آرائه هى من اختراعه واستحداثه لم يسبق الى القول بها ، وذلك كالقول بانقلاب العذاب عذوبة ، فان هذا القول ، فيما أعلم ، لم يقل به أحد لامن المسلمين ولامن غيرهم قبل ابن عربى .

وعلى أية حال ففكر ابن عربى خصب وعميق ، وأفكاره كثيرة ومتنوعة تحتاج الى دراسة متكاملة ، ولكن حسبى فى هذا المقام الضيق أن ألقى الضوء على تلك الافكار المشار اليها ، ففيها خلاصة فكره ومذهبه ، وبسببها كانت المؤاخذات عليه ، كما هى الفيصل فى الحكم عليه .

(١) وحدة الوجود

(١) القول بوحدة الوجود :

لقد عانيت في اعداد هذه المسألة عناء كبيرا ، وبذلت فيه جهدا مضنيا ، لما عند ابن عربي فيها من الغموض والصعوبة والتناقض المحير ، ولو ظاهرا واعتبارا وشكلا ، ويكمن الغموض وتظهر الصعوبة حينما يجمل ابن عربي مذهبه هذا ، أو حينما يشرحه ويفصله بلغة الفلسفة الممزوجة بلغة الصوفية واصطلاحاتها ، ويزيدها صعوبة حينما يستخدم أسلوب الرمز والصور المجازية في تعبيراته ، والتي لايراد ظاهرها فاجراؤها على ظاهرها خروج عن مراد المؤلف وقصده ، لكن هذا لايمنع أن ترد له نصوص وعبارات كثيرة منثورة بين طيات كتابه الفتوحات خاصة يصرح فيها بوحدة الوجود من غير تكلف أو اعتساف في تأويل وتطويع تلك النصوص لمذهب وحدة الوجود بل يفهم ذلك من ظاهر النص صراحة ، كما سيأتي ذكره .

أما التناقض فيظهر جليا حينما يورد ابن عربي نصوصا يصرح فيها بالاثنينية ، وبمغايرة الخالق للمخلوق والرب للعبد ، فيحتاج هذا التناقض الى حل وتوفيق .

وقد زاد الأمر صعوبة ، أيضا ، أن ابن عربي نشر عقيدته الوجودية في كتابه الفتوحات ، وشتته هنا وهناك ، ولم يخصه بباب مستقل كما فعل في عقيدة أهل الرسوم وعقيدة الخواص ، فكان على الباحث الذي يريد الوصول الى حقيقة مذهبه أن يطلع على كتابه هذا باكمله أو أكثره ، حتى يتسنى له أن يقف على كلامه ونصوصه ، فيحكم عليها مجتمعة . وهو وان كان قد أودع خلاصة مذهبه كتابه "فصوص الحكم" الا أن الاكتفاء به للحكم على ابن عربي وفكره لايكفي لأسباب عديدة ليس هذا مجالها ، لكن حسبي القول بانه يتنافى مع قواعد البحث العلمي ، التي تدعو الى ضرورة استقراء جميع الآراء ، وهذا لايحصل الا بالاطلاع على سائر مصنفاته أو أغلبها بغية تكوين

صورة صحيحة عن أفكار وآراء المؤلف بحيث تطمئن اليه نفس الباحث .

وأهم كتب ابن عربى بلا شك "الفتوحات المكية" لأنه لضخامته عبارة عن كتب كثيرة حواها كتاب واحد ، وهو موسوعة صوفية ضخمة ، حوى فكر ابن عربى كله ، فما من كتاب لابن عربى فى التصوف مفرد عن "الفتوحات" الا وله صوره فيه . فأخذ آراء ابن عربى والحكم عليه منه أولى ، بل لابد ، فى رأيى ، من التعويل عليه .

وقبل الحديث عن وحدة الوجود عند ابن عربى لابد من القاء الضوء على تعريف وحدة الوجود ، وذكر صوره ، وتاريخ هذا المذهب .

تعريفه :

هو المذهب القائل بأن الوجود مشتمل على حقيقة وماهية واحدة فقط ، وأنه لا اثنينية أو أكثر فى الوجود أى أن الله هو العالم ، والعالم هو الله .(١)

صوره :

أما صوره فقد اختلفت المصادر الفلسفية واضطربت فى تحديده ، ففى بعضها أن له صورتين :(٢)

الأولى : أن الله روح والعالم جسم لهذا الروح .

الثانية : أن جميع الموجودات لاحقيقة لوجودها غير وجود الله ، فكل شىء هو الله .

ولايخفى مافى هذه الصورة الثانية من تناقض حيث أثبت فى قوله (فكل شىء هو الله) مانفاه فى قوله "أن جميع الموجودات لاحقيقة لوجودها" .

---

(١) أنظر : موسوعة الفلسفة ٦٢٤/٢ ، المعجم الفلسفى لجميل صليبا ٥٦٩/٢ .

(٢) أنظر : التصوف الاسلامى ١٣٣/١ ، ومؤلفه أخذه عن معجم لاروس .

وفي البعض الآخر أن لها صورتين أيضا :(١)

الأولى : أن الله وحده هو الموجود الحق ، وما العالم الا مجموع من التجليات أو الصدورات التي ليست لها أية حقيقة ثابتة ، ولاجوهر متميز ، بل هي صادرة عن تجلياته وفيوضاته ، وهذه الوحدة وحدة روحية تغلب فيها فكرة الالوهية .

الثانية : وهي الصورة المقابلة للوحدة الروحية ، وهي الصورة التي يغلب فيها فكرة العالم ، فالعالم هو الموجود الواحد الحق ، ولاشيء سواه ، وليس الله سوى مجموع الاشياء الموجودة في العالم . واطلاق لفظ (الله) هنا ليس المراد به مايتبادر الى الذهن من القول بمجود مدر عنه العالم ، وانما المراد حصر الوجود بالعالم فقط ، اذ فيه تغدو الالوهية اسما على غير مسمى .

هذه هي صور وحدة الوجود حسبما ذكرتها المصادر ، ويمكن تلخيص القول فيها أنها تعود الى صورتين : صورة تقر بوجود الله تعالى وأخرى لاتقر بوجوده . أما الصورة الاولى فيمكن أن تقسم الى صورتين حسب صلة الله بالعالم ، الصورة الأولى : أن الله روح والعالم جسمه . والصورة الثانية : أن العالم مظاهر تجليات الحق ، وأنه مامن شيء الا وهو عبارة عن مظهر للحق تجلى فيه على ذلك النحو .

ويمكن أن نزيد صورة ثالثة : وهي التي تنفي وجود حقيقة العالم وتنكر ثبوته وأن وجوده مماحكم به الخيال والوهم ، وفي المقابل تثبت حقيقة واحدة بعيدة عن الادراك والاحاطة ، وهو وجود الله الواحد الحق . والفارق بين هذه

---

(١) انظر : موسوعة الفلسفة ٦٢٤/٢ ومابعدها ، المعجم الفلسفي لجميل صليبا ٥٦٩/٢ ، المعجم الفلسفي لمجمع اللغة العربية المصري ص ٢١٢ ، نشأة الفلسفة الصوفية ص ٢٣٦ ومابعدها .

الصورة والتى قبلها أن هذه تنفى وجود العالم المحسوب على الاطلاق ، بكافة صورة وأشكاله وحقائقه ، أما تلك فتثبت المظاهر الموجودة فى العالم ، لكن تراها حقيقة واحدة ، لأنها عبارة عن تجليات الحق الواحد وتصوره فى تلك المظاهر وأن العالم حقيقة واحدة ، لاتكثر فيها والكثرة فى الاعتبارات والنسب واختلاف صور التجليات ، وأن الحق هو مجموع تلك المظاهر والصور .

هذه خلاصة الآراء فى صور وحدة الوجود ، وهى كما تبدو ، مما تقدم ذكره ، أنها تنقسم الى صورة ملحدة وأخرى تبدو مؤمنة ، صورة تحصر الوجود فى العالم وأخرى تحصره فى الله سبحانه وتعالى ، فالظاهر ، كما يبدو ، أن هناك فارق واختلاف بين الصورتين ، لكن هل هذا الفارق والاختلاف حقيقى أم هو صوريا ولفظيا ؟

ان المتمعن والمتأمل فى كلا الصورتين يجد الفارق بينهما صورى ولفظى ، وأن مؤداهما واحد ، وهو حصر الوجود فى العالم المحسوس فقط ، سواء من قال أن العالم جسم الله أو القائل بأن العالم مظاهر تجلياته ، وهو مايعنينى بالذات هنا ، لأنه مذهب ابن عربى ، على الرغم من أنه كان يرى أسورا خارج الحس ، كالمعرفة الذوقية ، والكشف والوحى وعلوم الباطن والمعارف الغيبية اللدنية ، وخلاف ذلك ، لكن اذا نظرنا الى أن ذلك كله اعتبارات ونسب عنده لاح لنا الشبه بين المذهبين تماما ، فالاختلاف بين الصورتين ، كما يبدو لى ، اختلاف فى الأسلوب والطريقة الموصلة الى ذلك المذهب ، ذلك أنه لما كان الماديون يحصرون معرفة هذه الحقيقة والوصول اليها عن طريق الحس ، يرى الفريق الآخر ، وهم الروحيون ، أن الطريق الى معرفتها الكشف والذوق

والمعارف الباطنية ، ولاشك في أن هذه المعرفة الذوقية والعلوم الباطنية دعوى يدعيها صاحبها لاتنجيه من ورطة حصر الوجود في العالم المحسوس المشاهد ، كما الذى يدلل على ذلك المذهب بالمعرفة الحسية ، والعلوم التجريبية المشاهدة ويبدو ذلك جليا أكثر عند استعراض نصوص ابن عربي في وحدة الوجود ، والتي يصرح فيها صراحة تامة بأن العالم هو الحد الحقيقي للحق سبحانه وتعالى .

فالفارق اذن بين الصورتين في التسمية فقط ، لأن كلا الصورتين يحصر الوجود في هذ العالم ، لكن احداهما تسميه "الله" والأخرى تسميه "العالم" ، أو "الطبيعة" أو "الدهر".(١)

تاريخه :

لمذهب وحدة الوجود جذور ضاربة في القدم ، فقد عُرف هذا المذهب قديما عند أرباب بعض الديانات وبعض المذاهب الفلسفية ، ولعل من أقدم من قال به حكماء الهند أتباع الديانة البرهمية(٢) ، وملخص مذهبهم انهم حصروا آلهتهم مع كثرتها وتعددها في ثلاثة آلهة ، وهي "براهما" و "فشنو" و "سيفا" ، كما قضوا بأن هذه الآلهة الثلاثة اله واحد في الحقيقة ، وهو الاله الأعظم "براهما" ، وهذا الاله يسمى "براهما" من حيث هو موجد ، و"فشنو" من حيث هو حافظ ، و "سيفا" من حيث هو مهلك ، فهي أقانيم ثلاثة لذات واحدة . وهم يطلقون على الاله الواحد ، الى جانب "براهما" ،

---

(١) انظر بشأن هذا الموضوع : موقف العقل والعلم ٩٠/٣ ، حيث ذكر مؤلفه شيخ الاسلام مصطفى صبرى ، أن مذهب الصوفية القائلين بوحدة الوجود مماثل للمذهب الغربي "بانتائيزم" القائل بان الله مجموع العالم ، والذى يقول عنه ناقدوه من الغربيين انه نفى لوجود الله بلطف ولباقة .

(٢) يرجع تاريخ الديانة البرهمية في الهند الى خمسة عشر قرنا قبل الميلاد .
أنظر : الديانات القديمة ص ٢١ ومابعدها ، أديان الهند الكبرى ص ٣٩ .

"العقل" و "الروح" أيضا . والبراهمة يعتقدون أن براهما هو الحقيقة الكلية ونفس العالم ، وأن جميع الاشياء الاخرى ليست سوى أعراض ومظاهر لهذه الحقيقة (١) .

وذكر البيرونى عنهم مايفيد تصريحهم بوحدة الوجود ، اذ قال :"انهم يذهبون فى الموجودات الى أنه شئ واحد .... فان "باسديو" يقول فى الكتاب المعروف بـ "كيتا": أما عند التحقيق فجميع الاشياء الهية لان "بشن" (يعنى فشنو ، الاقنوم الثانى) جعل نفسه أرضا ليستقر الحيوان عليها ، وجعله ماء ليغذيهم ، وجعله نارا وريحا لينميهم وينشؤهم ، وجعله قلبا لكل واحد ......" (٢) .

كما نقل الدكتور أحمد شلبى بعض نصوص كتاب "كيتا" فيها تصريح بوحدة الوجود ، فمما جاء فيه :"العارف الذى يدرك بالتدريج أن الله معه وفيه" ، "الناسك الحق هو الذى يرى وجوده فى وجود الآخرين ، ووجودهم فى وجوده ، وهو الذى لايفرق بينه وبينهم ، بل يدرك الله فى الجميع ، ويدرك الجميع فى الله ...." ، "والعارف الذى يعبد الله يرى الكثرة فى الوحدة ، والوحدة فى الكثرة ، وأينما يتجه بوجهه يرى وجه الله الحى الذى لايموت والرب الذى به يقوم كل شئ" (٣) .

أما عند اليونان فكان من أوليات هذا المذهب عند بعض فلاسفتهم المتقدمين على سقراط ، مثل اسكينوفان (٤) من المدرسة

---

(١) أنظر مذهب البرهمية فى : المعجم الفلسفى لجميل مليبا ٥٦٩/٢ ، أديان الهند الكبرى ص ٦٦ ومابعدها ، الفلسفات الهندية ص ١٥٦ ، الديانات القديمة ص ٢٧ ومابعدها ، الجانب الالهى ص ٢٥١ ومابعدها .

(٢) تحقيق ماللهند ص ٣٠ .

(٣) أنظر هذه النصوص فى : أديان الهند الكبرى ص ٨٧ ومابعدها .

(٤) ولد اسكينوفان فى "قولوفون" من أعمال "أيونيا" بالقرب من "افسوس" وطاف فى أنحاء البلاد اليونانية مدة الى أن استقر فى "ايليا" من ايطالية الجنوبية . مولده سنة (٥٧٠ق) ووفاته سنة (٤٨٠ق) . أنظر : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٧ .

الايلية الذى قال بوحدة كل شىء وسمى هذه الوحده (الله)[1] وتمم هذا المذهب تلميذه "برمنيدس"[2] .

كما ذهب الى القول بوحدة الوجود "هرقليطس"[3] من المدرسة "الأيونية" والذى كان معاصرا لبرمنيدس من المدرسة الايلية ، وهو يرى أن النار هى المبدأ الأول الذى تصدر عنه الأشياء وترجع اليه ، وهذه النار ليست النار المعهودة التى ندركها بالحس ، بل هى نار الهية لطيفة للغاية ، وهذه النار هى الله ، والله هو الليل والنهار ، والصيف والشتاء والحرب والسلم والفرقة والقلة ، يتخذ صورا مختلفة كالنار المعطرة تسمى باسم العطر الذى يفوح منها[4] .

وجاءت الرواقية[5] من فلاسفة اليونان بعد سقراط وقالوا أيضا بوحدة الوجود ، اذ ذهبوا الى أن العالم جسم ، وأن الله هو النَفَس الحالة به ، وأن الله فاعل مؤثر ، والعالم منفعل ومؤثر فيه . واتصال الاله بالعالم عندهم ليس على معنى أن الأول موجود على سبيل الاستقلال فى الثانى ، بل على معنى اتصال المنتشر الذائب فيه . والوجود عند هؤلاء مادى ، فالاله والعالم ماديان ، وهما متصلان ، وهما حقيقة واحدة أما عن نشوء العالم فهو عندهم نشأ من نار الاله أو روحه

---

(١) أنظر مذهبه فى : موسوعة الفلسفة ٦٢٥/٢ ، الجانب الالهى ص ٢٥٤ ، ربيع الفكر اليونانى ص ١١٨ .

(٢) ولد فى ايليا سنة (٥٤٠ق) وتتلمذ على اكسينوفان وتأثر به فآمن بوحدة الوجود وتوسع فيه .
أنظر : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٨ .

(٣) ولد هرقليطس فى "أفسوس" سنة (٥٤٠ق) من أسرة عريقة لكنه زهد الدنيا وأقبل على التعلم والدراسة . توفى سنة (٤٧٥ق) .
أنظر : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١٧ .

(٤) أنظر رأيه فى : الفلسفة اليونانية مقدمات ومذاهب ص ٥٩ ، تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١٨ .

(٥) المدرسة الرواقية أسسها ووضع أصولها الفيلسوف "زينون" المولود سنة (٣٣٦ق) والمتوفى سنة (٢٦٤ق) .
أنظر آراءها فى : تاريخ الفكر الفلسفى ٢٨٤/٢ ومابعدها ، تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٢٣ ومابعدها ، الجانب الالهى ص ٢٦٥ .

واليه يرجع ويعود ، ثم ينشأ عنها مرة أخرى ويرجع ، وهكذا دواليك ، فالعالم عندهم الهى بالنار التى هى العلة الاولى والوحيدة .

وفى الأفلاطونية الحديثة نجد أن أفلوطين كان يقول بوحدة الوجود ، لأنه يرى أن العالم عبارة عن فيض الله بتوسط العقل الأول والنفس الكلية ، والموجودات بما فيها المبدأ الاول عبارة عن سلسلة محملة الحلقات ، تمثل وحدة متماسكة ، فهو لم ير أن للوجود أصلين : المادة ووجود آخر موجد ومصور لها ، بل تبع الرواقيين فى وحدة الأصل ، فقال : ان الاول أصل الوجود كله ، وخالفهم فى ماهية هذا الأصل ، فبينما يرى الرواقيون أن أصل الوجود هو المادة ، حتى الله مادة ، ذهب هو الى أن الله (المبدأ الاول) أصل الوجود كله حتى المادة .

وقد تقدمت الاشارة الى مذهب أفلوطين عند الحديث عن عقيدة ابن عربى والمصادر التى تأثر بها .

وحدة الوجود عند ابن عربى :

تلك نظرة سريعة لتاريخ مذهب وحدة الوجود وابراز صوره المتعددة التى نادى بها أتباعها ، فهل كان ابن عربى يقول بوحدة الوجود ؟ وماطبيعة هذه الوحدة ؟ هل كما يقول خصومه أنها وحدة وجود وموجود ؟ أى وجود واحد لاغير ، بمعنى أن العالم صور ومظاهر تجليات الحق ، وهى هو وهو هى ، وماثَمَّ غيره ، أم هى وحدة وجود وليست وحدة موجود ؟ كما يقول أنصاره ومحبيه ، بمعنى أن الله تعالى هو المستحق لصفة الوجود لأنه الدائم الذى لايزول ولايجرى عليه الفناء ، أما غيره وهو العالم فبه موجود وهو عرضة للفناء والزوال ، لذا

فهو لايستحق أن يوصف بالوجود ، بل يسمى موجودا[(١)] . ولا أريد هنا أن أدخل في تفاصيل هذا المبحث ، أعني كون الذى يتصف بالوجود هو الحق سبحانه وتعالى ، وأن الخلق لايتصف به ، بل يتصف بالموجودية ويسمى موجود ، كما لاأريد أن أعارضه بان كل ماهو موجود شأنه أن يتصف بالوجود ، لأنه اصطلاح محض عند قائليه ، لكن الذى يعنينى هنا أنه هل كان ابن عربى يرى وحدة الوجود رأى هؤلاء الذابين عنه ، أم أنه ذهب فيه مذهب الوحدة المعروفة ؟ وسوف يتضح بعد ايراد نصوص ابن عربى أن هذا الكلام لايستحق كبير عناء لدفعه والرد عليه ، فتخريج أنصاره ومحبيه بعيد كل البعد عن المنطق الصحيح وعن مراد ابن عربى ، لكن الذى يحتاج معه الى توقف وتأمل واعتبار ، ويعتبر في الحقيقة سلاح ابن عربى الماضى والقوى هى تلك النصوص التى وردت عنه والتى يوافق فيها عقيدة المسلمين فى التوحيد ، فيقرر فيها بمفارقة الرب للعبد ومباينة الخالق للمخلوق ، وأن الله تعالى ليس محلا للحوادث ولاحالا فيها ولامتحدا بها . وهنا ينشأ التضارب والاختلاف بين مبغضيه ومحبيه ، فمبغضيه يستشهدون بتلك النصوص الكثيرة ، التى ثبتت عنه ، والتى سيأتى ذكر بعضها ، والتى ينص فيها صراحة على وحدة الوجود ، وينفى فيها ثنائية الكون . ومحبيه يستدلون بتلك النصوص المتعددة ، والتى يصرح فيها بموافقته لعقيدة المسلمين ، التى تثبت ثنائية الكون ، خالق ومخلوق ولابد أن يكون ابن عربى معتنقا لأحد الرأيين ، لأنه لايمكن

---

(١) أنظر رأى محبيه هذا في : قضية التصوف المنقذ من الضلال ص ١٥٦ ومابعدها ، حقائق عن التصوف ص ٥٥٢ ومابعدها ، معالم الفلسفة الاسلامية ص ٢٣٤ ومابعدها . وأنظر أيضا : اليواقيت والجواهر ١٣/١ ، رسالة فى وحدة الوجود لابن كمال باشا (مخطوط فى ورقة واحدة) ايضاح المقصود من معنى وحدة الوجود : ورقة ١ .

الجمع بين النقيضين ، وحدة ولاوحدة (١) ، الا أن يكون ابن عربى مخلطا ، غلبت عليه الامراض والاسقام (٢) ، فصدر منه هذا التناقض وفى كتاب واحد ، فياتى فى مواضع باقوال تهدم مابناه فى مواضع اخرى ، ويبطل فى نصوص مارآه حقا فى نصوص أخرى ، ولا أظن الرجل كذلك ، لأن المخلط والسقيم لايكون بهذه العقلية الجبارة ، والخيال السيال المتدفق ، والأسلوب والمنطق المحكم الرصين ، ان من غلبت عليه الامراض لايستطيع تحرير بعض الرسائل والكتب فكيف بمن ملأ الدنيا بمصنفاته ، فابن عربى برىء من هذه التهمة ، فلابد أن يكون قد ذهب الى أحد الرايين ، فأى الفريقين مصيب فى تقرير مذهب ابن عربى ، محبيه أم مبغضيه ؟ ولا أريد أن أتعجل الحكم على فكر ابن عربى ومذهبه ، بل أرجئه بعد أن أورد نصوصه حول هذا الموضوع . وفى البداية سوف استعرض تلك النصوص التى يصرح فيها بوحدة الوجود ، وهى كثيرة ، وبين يدى اكثر من مائتى نص مابين نثر ونظم تدينه بذلك ، وسوف أذكر منها أدلها واصرحها ، وبعد ذلك أورد نصوصه التى يوافق فيها عقيدة المسلمين ، ثم اقرر مذهبه الذى استقر عليه ، وأجيب عن الاخر . وبعد ذلك كله أعقد مبحثا لابطال مذهب وحدة الوجود .

---

(١) قد يرد اعتراض هنا بان ابن عربى ، كما تقدم ، جمع بين النقيضين بين الوحدة والكثرة ، فما وجه المنع منه هنا ، خاصة وأنه من أسس مذهبه فى وحدة الوجود ؟ والجواب أن ابن عربى لم يجمع بين النقيضين الحقيقيين أى الوحدة والكثرة الحقيقيين ، بل كان يثبت احد النقيضين وهو "الوحدة" اثباتا حقيقيا ، ويرى النقيض الاخر وهو "الكثرة" نقيضا اعتباريا ، أى أن الكثرة اعتبارية لاحقيقة لها .

(٢) ذكر الدكتور مصطفى حلمى فى كتابه "ابن تيمية والتصوف" ص ٣٣٣ بانه من الممكن افتراض تحول ابن عربى الى مذهب وحدة الوجود نتيجة حالة مرضية .

نصوص ابن عربى فى وحدة الوجود :

(١) قال ابن عربى :

"ان المتصف بالوجود انما هو الحق الظاهر فى أعيان المظاهر" (١) .

(٢) وقال :

اذا تجلى حبيبى بأى عين أراه
بعينه لابعينى فما يراه سواه (٢)

(٣) وقال :

وماثم الاالله لاشىء غيره
وماثم اذ كانت العين واحدة
لذلك قلنا فى الذوات بأنها
وان لم تكن ، لله بالله ساجده (٣)

(٤) وقال فى قوله تعالى :{ ولاتدع مع الله الها آخر لااله الا هو ، كل شىء هالك الا وجهه } (٤) :

"هذا توحيد الحكم بالتوحيد الذى اليه رجوع الكثرة ، اذ كان عينها" (٥) .

(٥) وقال :

لاتراقب فليس فى الكون الا واحد العين وهو عين الوجود
فتسمى فى حالة بمليك وتكنى فى حالة بالعبيد (٦)

(٦) وقال :

"فعلى التحقيق العالم للحق من الاسم الباطن صور الرؤيا للنائم ، والتعبير فيها كون تلك الصور أحواله ، فليس غيره ، كما أن صور الرؤيا أحوال الرائى لاغيره ، فما

---

(١) الفتوحات ٧٢٩/١ س ١٢ .
(٢) الفتوحات ٣٠٥/١ .
(٣) الفتوحات ٧٠٣/١ .
(٤) سورة القصص : ٨٨
(٥) الفتوحات ٤١٧/٢ س ١٣ .
(٦) الفتوحات ٢١١/٢ .

رأى الا نفسه ، فهذا هو قوله : انه "ماخلق السماوات والأرض ومابينهما الا بالحق" (١) ، وهو عينه ، وهو قوله فى حق العارفين : { ويعلمون أن الله هو الحق المبين } (٢) ، أى الظاهر ، فهو الواحد الكثير" (٣) .

(٧) وقال :

"مايُعْرف الله الا بما أخبر به عن نفسه من حبه ايانا ، ورحمته بنا ورأفته وشفقته وتحببه ونزوله فى التحديد لنمثله تعالى ، ونجعله نصب أعيننا ، فى قلوبنا ، وفى قبلتنا ، وفى خيالنا ، حتى كأنا نراه ، لابل نراه فينا ، لانا عرفناه بتعريفه ، لابنظرنا ، ومنا من يراه ويجهله ، فكما أنه لايفتقر الى غيره ، كذلك ، والله ، لايحب فى الموجودات غيره ، فهو الظاهر فى كل محبوب لعين كل محب ، ومافى الوجود الا محب ، فالعالم كله محب ومحبوب ، وكل ذلك راجع اليه ، كما أنه لم يعبد سواه ، فانه ماعَبَد مَن عَبَد الا بتخيل الالوهية فيه ، ولولاها ماعَبَد ، يقول تعالى : { وقضى ربك ألا تعبدوا الا اياه } وكذلك الحب ماأحب أحد غير خالقه ولكن احتجب عنه تعالى بحب زينب وسعاد ، وهند ، وليلى ، والدنيا ، والدرهم ، والجاه ، وكل محبوب فى العالم ، فأفنت الشعراء كلامها فى الموجودات ، وهم لايعلمون ، والعارفون لم يسمعوا شعرا ولالغزا ولامديحا ولاتغزلا الا فيه ، من خلف حجاب الصور" (٤) .

(٨) وقال :

"اذا نظرت وجدت العالم مع الحق موضع حيرة ، هو لاهو ، ومارميت اذ رميت ولكن الله رمى (٥) ، فختم بما به بدأ ،

---

(١) سورة الروم : ٨
(٢) سورة النور : ٢٥
(٣) الفتوحات ٢/٣٨٠ س ٤ .
(٤) الفتوحات ٢/٣٢٦ س ١٦ .
(٥) سورة الأنفال : ١٧

فياليت شعرى من الوسط ، فانه وسط بين نفى وهو قوله "ومارميت" ، وبين اثبات وهو قوله :"ولكن الله رمى" ، وهو قوله : ماأنت اذ أنت ، لكن الله أنت ، فهذا كلامنا فى الظاهر والمظاهر وأنه عينه ، مع اختلاف صور المظاهر ، فنقول فى زيد انه واحد مع اختلاف أعضائه ، فرجله ماهى يده وهى زيد فى قولنا زيد ، وكذلك أعضاؤه كلها وباطنه وظاهره وغيبه وشهادته مختلف الصور وهو عين زيد ، ماهو غير زيد ثم تضاف كل صورة اليه ويؤكد بالعين والنفس والكل والجمع" (١) .

(٩) وقال عن الانسان :

"انه موجود أودع الله فيه حقائق العالم الكبير كلها فخرج على صورة العالم مع صغر جرمه ، والعالم على صورة الحق ، فالانسان على صورة الحق" (٢) .

(١٠) وقال فى قوله تعالى : { سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق } (٣) :

"فأبانت له رؤية تلك الآيات التى فى الافاق وفى نفسه أنه الحق لاغيره ، وتبين له ذلك،فالآيات هى الدلالات له على أنه الحق الظاهر فى مظاهر أعيان العالم ، .... ، انه على كل شىء من أعيان العالم شهيد على التجلى فيه والظهور ، وليس فى قوة العالم أن يدفع عن نفسه هذا الظاهر فيه ، ولا أن لايكون مظهرا ، .... انه بكل شىء من العالم محيط ، والاحاطة بالشىء تستر ذلك الشىء ، فيكون الظاهر المحيط لذلك الشىء ، فان الاحاطة به تمنع من ظهوره ، فصار ذلك الشىء وهو العالم فى المحيط كالروح للجسم والمحيط كالجسم للروح ، الواحد شهادة ، وهو المحيط الظاهر ، والآخر غيب ، وهو المستور بهذه الاحاطة ، وهو عين العالم . ولما كان

---

(١) الفتوحات ٢/٤٤٤ س ١٤ .
(٢) الفتوحات ٢/١٥٠ س ٢٨ .
(٣) سورة فصلت : ٥٣

الحكم للموصوف بالغيب فى الظاهر الذى هو الشهادة ، وكانت أعيان شيئيات العالم على استعدادات فى أنفسها حكمت على الظاهر فيها بما تعطيه حقائقها ، فظهرت صورها فى المحيط ، وهو الحق ، فقيل عرش وكرسى وأفلاك ، وأملاك ، وعناصر ومولدات وأحوال تعرض ، وماثم الا الله الحق من كونه محيطا ، .... ، فيرى ، من حيث أثره فى المحيط به بالصور التى ظهر بها ، المحيط نفسه بنفسه ، ومن حيث تعدد أعيانه ، رأى منه به ، وكانت كل عين مغايرة لصاحبتها ، ولذلك اختلفت صور العالم وان كانت واحدا ، كما اختلفت صور الانسان فى نفسه ، وان كان الانسان واحدا ، فيده ماهى رجله ، ورأسه ماهو صدره وعينه ماهو أذنه ولالسانه ولافرجه ، وعقله ماهو فكره ولاخياله ، فهو متنوع متعدد العين بالصور المحسوسة والمعنوية ، ومع هذا يقال فيه انه واحد ، ويصدق ، ويقال فيه كثير ، ويصدق ، فمن حيث أحديته نقول رأى نفسه بنفسه ، ومن حيث كثرته نقول رأى بعضه ببعضه ، فتكلم بلسانه ، وبطش بيده ، وسعى برجله ، واستنشق بأنفه ، وسمع بأذنه ، ونظر بعينه ، وتخيل بخياله ، وعقل بعقله ، فهذا كثير ، وماثم الا هو ، فمن حصل له هذا العلم كما قررناه كان صاحب خلوة ومن حُرِمَه فليس بصاحب خلوة ، فقد تبين لك أن الحق بالعالم والعالم بالحق ، فهويته عين المجموع ، كما أن المجموع هو الانسان بغيبه وشهادته وحيوانيته ، فهو واحد فى الكثرة وكثير فى الأحدية " .(١)

(١١) وقال :

أين الفرار ومافى الكون الا هو

وهل يجوز عليه هل هو أو ماهو

---

(١) الفتوحات ١٥١/٢ س ٣ ومابعده .

ان قلت هل فشهود العين ينكره (١)

أو قلت ماهو فما هو ليس الا هو

فلا تفر ولاتركن الى طلب

فكل شيء تراه ذلك الله (٢)

(١٢) وقال :

" فالأعيان لولا ماتستحق أن تكون مظاهرا ماظهر الحق فيها " (٣) .

(١٣) وقال :

فقل للحق ان الحق ماهو   سواه فهو حق فى الحقيقة

فلم أنظر بعينى غير عينى   فعين الحق أعيان الخليقة (٤)

(١٤) وقال :

"كما نطلبه (أى الحق) لوجود أعياننا ، يطلبنا لظهور مظاهره ، فلامظهر له الا نحن ، ولاظهور لنا الا به ، فبه عرفنا أنفسنا وعرفناه ، وبنا تحقق عين مايستحقه الاله .

فلولاه لما كنا   ولولا نحن ماكانا

فان قلنا بانا هو   يكون الحق ايانا

فابدانا واخفاه   وأبداه واخفانا

فكان الحق أكوانا   وكنا نحن أعيانا

فيظهرنا لنظهره   سرارا ثم اعلانا (٥)

(١٥) وقال :

"اعلم أن الحق تسمى بالظاهر والباطن ، فالظاهر للصور التى يتحول فيها ، والباطن للمعنى الذى يقبل ذلك التحول والظهور فى تلك الصور ، فهو عالم الغيب من كونه الباطن ، والشهادة من كونه الظاهر . وقد اعلمتك أن العالم نسخة

---

(١) هكذا وردت فى طبعة الفتوحات ، ولعل الصواب "هو" .
(٢) الفتوحات ١٥٦/٢ .
(٣) الفتوحات ٩٤/٢ س ٢٩ .
(٤) الفتوحات ٩٤/٢ .
(٥) الفتوحات ٤٥/٢ س ٢٢ .

الهيـة علـى صـورة حق ، ولذلك قلنا علم الله بالاشياء علمه بنفسه " .(١)

(١٦) وقال عن العبد الذى هو الغوث والقطب :

"وذلك العبد عين الله تعالى فى كل زمان ، لاينظر الحق فى زمانه الا اليه " .(٢)

(١٧) وقال :"سبحان من أظهر الاشياء وهو عينها " .

فما نظرت عينى الى غير وجهه

وماسمعت أذنى خـلاف كلامـه(٣)

(١٨) وقال :

"لمـا كان كل عين ، حامدة ومحمودة فى العالم ، كلمات الحـق الظـاهرة مـن نفس الرحـمن ، ونفس الرحـمن ظهور الاسم البـاطن ، والحكم الغيب ، وهو الظاهر والباطن ، رجعت اليه عواقب الثناء ، فلاحامد الا الله ، ولامحمود الا الله " .(٤)

(١٩) وقال :

الله الله لاعقل يصوره والوهم يعبده فى صورة البشر

فالشرع يطلقه وقتا ويحصره والكون يثبته فى سائر الصور

ترك السماع مقام ليس يدركه الا القوى من الاقوام فى الخبر

ان قال كن فلمن والعين واحدة ولم يكن غيره فى العين والأثر(٥)

(٢٠) وقال :

"وما أبان الله عن نفسه بما أبان ، مما وصف به نفسه مما تنزهه عنه العقول بادلتها ، الا ليُعْلم أنه ماثم شىء من الموجودات ولاعين خارج عنه ، بل كل صفة تظهر فى العالم لها عين فى جناب الحق" .(٦)

---

(١) الفتوحات ٢/٣٩٠ س ٣ من أسفل .
(٢) الفتوحات ٢/٥٥٥ س ٢٧ .
(٣) الفتوحات ٢/٤٥٩ .
(٤) الفتوحات ٢/٤٠٣ س ٢١ .
(٥) الفتوحات ٢/٣٦٨ .
(٦) الفتوحات ٢/٤٨٤ س ٧ .

(٢١) وقال :

"فما أشرف العلم ، لو لم يكن من شرف العلم الاتجلى الحق فى صورة تنكر ثم تحوله فى صورة تُعرف ، وهو هو فى الأولى والثانية ، وأن موطن تلك المشاهدة لايتمكن فى نفس الامر الا أن تكون مقيدة لأن الذى يشهد ، وهو عين العبد ، مقيد بامكانه ، فلايتمكن له شهود الاطلاق ، ولابد من الشهود ، فظهر له المشهود مقيدا بالصورة ، ومقيدا بالتحول فى الصور لانه مقيد بالوجوب الذاتى ، فالكل فى عين التقييد ان عقلت عنا ، وانما تقيد بالتحول ليفتح له فى نفسه العلم بأن الامر لايتناهى ، ومالايتناهى لايدخل تحت التقييد فانه مَن قَبِل التحول الى صورة من صورة قبل التحول الى صور لانهاية لها ، أو الى صور لايمكن لذلك المتحول أن يتجاوزها الى غيرها ، فخرج عن حد التقييد بالتقييد ليَعْلم أن مشهوده مطلق الوجود فيكون شهوده ، أيضا ، مطلقا اطلاق مشهوره ، فأفاده التحول من صورة الى صورة علما لم يكن عنده ، فعلم ، عند ذلك ، أن الله هو الحق المبين . فأعلى رياضة العبد العالم أن لاينكره فى صورة ولايقيده بتنزيه ، بل له التنزيه على الاطلاق عن تنزيه التقييد" (١) .

(٢٢) وقال :

"ماثم مَن وجوده واجب لذاته غير الحق ، والممكن واجب الوجود به ، لانه مظهره ، وهو ظاهر به ، والعين الممكنة مستورة بهذا الظاهر فيها ، فاتصف هذا الظهور والظاهر بالامكان . حكم عليه به عين المَظْهر ، الذى هو الممكن ، فاندرج الممكن فى واجب الوجود لذاته عينا ، واندرج الواجب الوجود لذاته فى الممكن حكما فتدبر ماقلناه" (٢) .

---

(١) الفتوحات ٤٨٣/٢ س ٤ .
(٢) الفتوحات ٥٦/٢ س ١٦ .

(٢٣) وقال :

"فأنت من حيث صفاتك عين الحق لاصفته ، ومن حيث ذاتك عينك الثابتة التي اتخذها الله مظهرا أظهر نفسه فيها لنفسه ، فانه مايراه منك الا بصرك ، وهو عين نظرك ، فما رآه الانفسه" (١) .

(٢٤) وقال :

"وأهل الله في الغيبة على طبقات ، وان كانت كلها بحق فغيبة العارفين غيبة بحق عن حق ، وغيبة مَن دونهم من أهل الله غيبة بحق عن خلق ، وغيبة الاكابر من العلماء بالله غيبة بخلق عن خلق ، فانهم قد علموا أن الوجود ليس الا الله بصورة أحكام الأعيان الثابتة الممكنات ، ولايغيّبه الا صورة حكم عين في وجود حق ، فيغيب عن حكم صورة عين أخرى تعطي في وجود الحق مالاتعطي هذه ، والأعيان وأحكامها خلق ، فما غاب الابخلق عن خلق في وجود حق" (٢) .

(٢٥) وقال في مقام الصحو :

"واعلم أن من الصاحين من يصحو بربه ومنهم من يصحو بنفسه ، والصاحي بربه لايخاطب في صحوه الا ربه ، ولايسمع الا منه ، فلايقع له عين الا على ربه في جميع الموجودات ، وهو على أحد مقامين ، اما أن يكون يرى الحق من وراء حجاب الاشياء بطريق الاحاطة ، مثل قوله تعالى : { والله من ورائهم محيط } (٣) ، واما أن يرى الحق عين الاشياء ، وهنا ينقسم رجال الله على قسمين ، قسم يرى الحق عين الأشياء في الأحكام والصور ، وقسم يرى الحق عين الاشياء من حيث ماهو قابل لحكم الصور وأحكامها ، لامن حيث عين الصور ، فان الصور من جملة أحكام الأعيان الثابتة ، فتختلف أحوال رجال

---

(١) الفتوحات ٢/٥١٣ س ٢٤ .
(٢) الفتوحات ٢/٥٤٣ س ٢٥ .
(٣) سورة البروج : ٢٠

الله في محوهم بالله . وأما من محا بنفسه فانه لايرى الا أشكاله وأمثاله ، ويقول :"ليس كمثله شيء" خاصة ، ولايعطى مقامه ولاحاله أن يتم الآية ذوقا ، وان تلاها ، وهو قوله "وهو السميع البصير" . وصاحب الذوق الاول يقول :"وهو السميع البصير" ذوقا وتلاوة ، فيرى صاحب محو النفس أن الحق في عزلة عنه ، كما يراه من جعله في قبلته اذا صلى ، ولايراه أنه هو المصلى" (١) .

(٢٦) وقال :

"حيرة العارف في الجناب الالهي أعظم الحيرات ، لانه خارج عن الحصر والتقييد .

تفرقت الظبا على خداش فما يدرى خداش مايصيد

فله جميع الصور ، وماله صورة تقيده ، .... ، ولاحد لذاته ولاتقييد لجلاله ، فكيف يستره شيء ، أو تغيب له عين ، "تجرى بأعيننا ، جزاء لمن كان كفر" ، فمن قال "ليس كمثله شيء" فقد صدق ، لانه ماثم موجود لايغيب له عين ولايحصره أين الا الله ، فجميع الصور الحسية والمعنوية مظاهره ، فهو الناطق من كل صورة لافي كل صورة ، وهو المنظور بكل عين ، وهو المسموع بكل سمع ، وهو الذى لم يسمع له كلام فيعقل ، ولانظر اليه بصر فيحده ، ولاكان له مظهر فيتقيد ، فالهو له لازم ، "لااله الا هو العزيز الحكيم" . يمحو وهو عين مايمحو ويثبت وهو عين مايثبت" (٢) .

(٢٧) وقال :

"واعلم أن الله تعالى لما كان له مطلق الوجود ولم يكن له تقييد مانع من تقييد ، بل له التقييدات كلها ، فهو مطلق التقييد لايحكم عليه تقييد دون تقييد ، فافهم معنى

---

(١) الفتوحات ٥٤٧/٢ س ٢٤ .
(٢) الفتوحات ٦٦١/٢ س ١٣ .

نسبة الاطلاق اليه ، ومَن كان وجوده بهذه النسبة فله اطلاق النسب ، فليست نسبة به أولى من نسبة ، فما كفر من كفر الا بتخصيص النسب ، مثل قول اليهود والنصارى عن أنفسهم دون غيرهم من أهل الملل والنحل :"نحن أبناء الله وأحباؤه" . فاذ وقد انتسبوا اليه كانوا يعمون النسبة ، وان كانت خطأ فى نفس الأمر ، فقال لهم الله :"فلم يعذبكم بذنوبكم ، بل أنتم بشر ممن خلق" (١) . يقول تعالى : النسبة واحدة ، فلم خصصتم نفوسكم بها دون هؤلاء ، وان أخطأتم فى نفس الأمر ، فخطؤكم من عموم النسبة أقل من خطئكم من خصوصها ، فان ذلك تحكم على الله من غير برهان" (٢) .

(٢٨) وقال :

"لو أراد الله أن يتخذ ولدا لاصطفى" (٣) ، فاجاز التبنى ، بل فيه رائحة ، من كون جبريل تمثل لمريم بشرا سويا ، وقد وصف الحق تعالى نفسه بالتحول فى الصور ، وأجرى أحكامها عليه ، وهو علم يُوْمَىء اليه لأجل الايمان ولايُفْشَى فى العموم لِمَا يسبق الى النفوس مِن ذلك . وبقى تعلق الاصطفاء بمن يتعلق ، هل بالصاحبة ، فيكون من باب التجلى فى الصور ، فيكون عين الصورتين لأنه قال :"لو أردنا أن نتخذ لهوا" يعنى الولد "لاتخذناه من لدنا" (٤) وماله ظهور الا من الصاحبة التى هى الأم ، فيكون الاصطفاء فى حق الصاحبة ، وهى من لدنه فما خرج عن نفسه" (٥) .

(٢٩) وقال :

"جميع الأسماء التى فى العالم ويتخيل أنها حق للعبد حق الله ، فاذا أضيفت اليه وسُمِّي بها على غير وجه الاستحقاق

---

(١) سورة
(٢) الفتوحات ١٦٢/٣ س ٢٣ .
(٣) سورة الزمر : ٤
(٤) سورة الأنبياء : ١٧
(٥) الفتوحات ١٦٢/٣ س ٢ من أسفل .

كانت كفرا وكان صاحبها كافرا . قال الله تعالى :"لقد سمع الله قول الذين قالوا ان الله فقير ونحن أغنياء"[١] فكفروا بالمجموع"[٢] .

(٣٠) وقال :

"أما مَن قال " ان الله هو المسيح ، أو قال : ماعلمت لكم من اله غيرى ، فليس فى الظاهر بمشرك ، وانما دخل عليه الشرك بالاسم ، ولذلك قال الله لنبيه عليه السلام : { قل سموهم }[٣] فانهم اذا سَمَّوهم عرفوا بالاسم مَن هو المسمى ، فقال هؤلاء : ان الله هو المسيح ، وليس المسيح من أسمائه اذ كان له هذا الاسم قبل أن يُدَّعَى فيه أنه الله ، فاشركوا مِن حيث الاسم ، وأشرك فرعون من حيث خالف عقده قوله ، فبهذا كانوا مشركين"[٤] .

(٣١) وقال :

"... ، ولهذا كفر أى ستر مَن قال : ان الله ثالث ثلاثة فستر نفسه بربه لانه هو عين ثالث الثلاثة ، ورأى نفسه حقا لاخلقا ، الا من حيث الصورة الجسدية ، لامن حيث ماهى به موصوفة،فهو حق فى خلق ، فستر خلقه بما شهده من الحق القائم به ، المنصوص عليه فى العموم بأنه جميع قوى عبده وصفاته ، اذا كان من أهل الخصوص ، فقال عن نفسه : ان الله ثالث ثلاثة . ثم بين الحق عقيب هذا القول ، فقال :"ومامن اله الا اله واحد"[٥] ، وهو الذى ثلث الثلاثة ، فالاثنان من العامة ، والذى ثلثهم هو الثالث خلقا بخلقه . ثم انه قد علم أن الحق جميع قواه ، وأشهده الحق أنه مع الاثنين مثل ماهو معه ، الا أنه حُجِب عنهم علم ذلك ، فقالوا بالخلق دون

---

(١) سورة آل عمران : ١٨١
(٢) الفتوحات ٢/٥٤ س ٧ .
(٣) سورة الرعد : ٣٣
(٤) الفتوحات ٤/١٥٨ س ٢٧ .
(٥) سورة المائدة : ٧٣

حق ، فقال هذا الخاص : ان الله ثالث ثلاثة ، لأنه شاهده فيهما كما شاهده في نفسه ، وهم لايشعرون ، فرأى أن الحق جمعهم في صورة ثلاثة ، فصح قول القائل : انه ثالث ثلاثة في الوجهين ، في الخلق والحق ، وصح "ومامن الا الا اله واحد" لأنه عين كل واحد من الثلاثة ليس غيره ، فهو واحد وهو ثلاثة "(١)

(٣٢) وقال :

"وما أَمْرُنا (٢) ، ونحن أمره ، الا واحدة ، فما ثم مُوجِد الا الله تعالى على كل وجه ، علم ذلك من علمه وجهله من جهله ، كما يقول الطبيعيون في الموجودات الطبيعية باحدية الطبيعة فكل ماظهر من الموجودات الطبيعية قالوا : هذا عن الطبيعة فوحدوا الأمر كما وحدنا الاله في خلقه ، فلم يكن الا الله وهو الذى سموه أولئك طبيعة ، ولاعلم لهم ، كما سمته الدهرية بالدهر ، ولاعلم لهم ، الا أن الله تسمى لنا بالدهر وماتسمى بالطبيعة ، لأن الطبيعة ليست بغير لمن وُجِد عنها عينا ، فهي عين كل موجود طبيعي ، ولما كان الحق له هذا الحكم وظهر به عند الخواص من عباده ، وعلمنا أن الاسم دلالة على المسمى ، فرأينا الاسم وان دل فهو أجنبي (٣) ، فعلمنا أن حكم الطبيعة يخالف حكم الدهر ، فان الدهر ماهو عين الكوائن ، ورأينا الطبيعة عين الكوائن الطبيعية ، ورأينا الحق له تنزيه ينفصل به عنا انفصال الدهر عما يكون فيه ، فتسمى تعالى بالدهر تنزيها ، وماتسمى بالطبيعة ، لكون الأمر ماهو غيره بل هو عينه ، والمسمى لايسمي نفسه لنفسه ، فلايسمّي بالطبيعة ، وانما يسمّي نفسه لغيره حتى اذا ذكره عرف أنه يذكره "(٤) .

---

(١) الفتوحات ٣/٥٠٢ ص ٣٠ ومابعده .

(٢) يشير الى قوله تعالى : { وما أمرنا الا واحدة كلمح بالبصر } سورة القمر : ٥٠ .

(٣) لعله يعني أن اسم الطبيعة وان دل على مسمى الله ، أى أنه من أسمائه ، الا أنه أجنبي لأنه لم يرد شرعا .

(٤) الفتوحات ٣/٥٠٣ ص ١٩ .

(٣٣) وقال :

فعين الخلق عين الحق فيه فلاتُنْكِرِ فان الكون عينه (١)

(٣٤) وقال :

"فمن فتح الله عليه رآه في كل شيء أو عين كل شيء" . (٢)

(٣٥) وقال :

"غاية العارفين أن يجعلوا حدود الكون بأسره هو الحد الذاتي لواجب الوجود ، ... ، وهذا مقام من يقول مارايت الا الله ، فان قيل له فمن الرائي . قال : هو ، فان قيل له فمن القائل ، قال : هو ، فان قيل له فمن السامع ، قال : هو ، فان قيل له فكيف الأمر ، قال : نسب تظهر فيه منه ، فما ثم الا هو ، وهو عين ثم" . (٣)

(٣٦) وقال :

"ان جماعة من أهل الله يُعرِضون عن الساقطين ، وسبب ذلك أنهم مابلغوا من معرفة الله بحيث أنهم يرونه عين كل شيء" . (٤)

(٣٧) وقال :

"اعلم أن الله تعالى لما أوجد الأشياء عن أصل هو عينه وصف نفسه بانه مع كل شيء ، حيث كان ذلك الشيء ، ليحفظه بما فيه من صورته لابقاء ذلك النوع في الوجود ، فظهرت كثرة الصور عن صورة واحدة هي عينها بالحد وغيرها بالشخص ، كما قلنا في الحبوب عن الحبة الواحدة" . (٥)

(٣٨) وقال :

"الحق له نسبتان في الوجود ، نسبة الوجود النفسي الواجب له ، ونسبة الوجود الصوري ، وهو الذي يتجلى فيه

---

(١) الفتوحات ٣/٤٧١ .
(٢) الفتوحات ٣/٢٤٧ س ٢٩ .
(٣) الفتوحات ٣/٢٢٧ س ٢٤ .
(٤) الفتوحات ٣/٢٢٨ س ٢ .
(٥) الفتوحات ٣/٣٧٠ س ١٨ .

لخلقـــــه " (١) .

(٣٩) وقال :

"فكل ماظهر فما هو الا هو ولنفسه ظهر ، فما يشهده أمر ولايكـثره غـير ، ولذلك قال :"له الحكم واليه ترجعون" (٢) ، أى مَـن يعتقد أن كل شىء جعلناه هالكا ، وماعرف قصدنا اذا رآه مـايهلك ، ويـرى بقـاء عينـه مشهودا له دنيا وآخرة ، علم ماأردنـا بالشـىء الهالك ، وأن كل شىء لم يتصف بالهلاك فهو وجهى ، فعلم أن الاشياء ليست غير وجهى" (٣) .

(٤٠) وقـال عـن منزل الاتحاد ، وهو من أصرح ماقاله فى وحدة الوجود :

"هـذا هـو مـنزل الاتحاد الذى ماسلم أحد منه ، ولاسيما العلمـاء بالله الذين علموا الامر على ماهو عليه ، ومع هذا قالوا به ، فمنهم من قال به عن أمر الهى ، ومنهم من قال به بما أعطاه الوقت والحال ، ومنهم من قال به ولايعلم أنه قال بـه ، فأحوال الخلق مختلفة فيه ، فأما أصحاب النظر العقلى فأحالوه ، لانه عندهم يصير الذاتين ذاتا واحدة ، وذلك محال ونحـن وأمثالنـا نرى ذاتا واحدة لاذاتين ، ويُجْعَل الاختلاف فى النسب والوجوه ، والعين واحدة فى الوجود ، والنسب عدمية ، وفيها وقع الاختلاف ، فتقبل الضدين الذات الواحدة من نسبتين

---

(١) الفتوحات ٥١٦/٣ س ١٤ .

(٢) تمـام الآيـة حـتى يتضح مراده : { ولاتدع مع الله الها آخر لااله الا هو كل شىء هالك الا وجهه له الحكم واليه ترجعون } . سورة القصص : ٨٨ .

(٣) الفتوحات ٣٧٣/٣ ، السطر الاخير ومابعده .

مختلفتين (١) ، فالله يقول : { فأجره حتى يسمع كلام الله } (٢) ، ويقول : "وهو القائل على لسان عبده : سمع الله لمن حمده" (٣) ، ويقول : "كنت سمعه الذى يسمع به" (٤) ، وبصره ولسانه ويده ورجله ، وغير ذلك ، قولا شافيا ، لأنه ذكر أحكامها فقال : الذى يبطش بها ، ويسعى بها ، ويتكلم به ، ويسمع به ويبصر به ويعلم ، ومعلوم أنه يسمع بسمعه أو بذاته يسمع ، وعلى كل حال فجعل الحق هويته عين سمع عبده وبصره ويده ، وغير ذلك ، فإما ذات العبد وإما صفته ، وإما نسبته ، فهذا قول الحق الذى فيه يحترون . والملك مع علمه بذلك يقول :"ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك" (٥) ، والجن يقول :"أنا خير منه" (٦) ، والرسول يقول :"ماقلت لهم الا ما امرتنى" (٧) ، ومن الناس من يقول :"أئنا لمردودون فى الحافرة" (٨) ، والسموا والأرض والجبال تأبى وتشفق من حمل الأمانة ، وتقول :"أتينا طائعين" (٩) . فما فى العالم الا مَن نَسَب الفعل اليه ، أى الى نفسه ، مع علم العلماء بالله أن الفعل لله لالغيره" (١٠) .

---

(١) قد مر معنا ، عند الكلام على تأثر ابن عربى بتراث الصوفية ، ذكر بعض النصوص التى صرح فيها ابن عربى أن الذات تجمع بين الضدين من نسبة وجهة واحدة ، لامن وجوه ونسب متعددة ، وهو وجود الضد فى عين ضده ، وهو قوله أن الله هو الأول والآخر والظاهر والباطن ، وأنها كلها أضداد فى عين واحدة ومن نسبة وجهة واحدة . أما هنا فيجعل قبول الذات للأضداد من جهات متعددة وهذا مايشعر بالتناقض بين قوليه . لكن فى الحقيقة ليس ههنا تناقض ، لأنه أراد بالجمع بين الضدين من جهة واحدة باعتبار الذات ، وبالجمع بينهما من نسب ووجوه متعددة باعتبار الفعل الصادر عن هذه الذات .

(٢) سورة التوبة : ٦

(٣) حديث قدسى سوف يأتى تخريجه وتوجيهه .

(٤) حديث قدسى سوف يأتى تخريجه وتوجيهه أيضا .

(٥) سورة البقرة : ٣٠

(٦) سورة ص : ٧٦

(٧) سورة المائدة : ١١٧

(٨) سورة النازعات : ١٠

(٩) سورة فصلت : ١١

(١٠) الفتوحات ٣/٥٦٦ س ٧ .

(٤١) وقال :

"اعلم ان الحق لم يزل فى الدنيا متجليا للقلوب دائما فتتنوع الخواطر فى الانسان عن التجلى الالهى من حيث لايشعر بذلك الا أهل الله كما أنهم يعلمون أن اختلاف الصور الظاهرة فى الدنيا والآخرة فى جميع الموجودات كلها ، ليس غير تنوعه فهو الظاهر اذ هو عين كل شيء" (١) .

(٤٢) وقال :

"من قال بحلوله فى الصور فذلك جاهل ، ... ، بل الحق أن الحق عين الصور ، فانه لايحويه ظرف ، ولاتغيبه صورة ، وانما غيبه الجهل به من الجاهل ، فهو يراه ولايعلم أنه مطلوبه ، فقال له الرسول ، صلى الله عليه وسلم :"اعبد الله كانك تراه" (٢) ، فامره بالاستحضار ، فانه لايستحضر الا من يقبل الحضور ، فاستحضار العبد ربه فى العبادة عين حضور المعبود له ، فان لم يعلمه الا فى الحد والمقدار ، حده وقدره ، وان علمه منزها عن ذلك ، لم يحده ولم يقدره ، مع استحضاره كانه يراه . وانما لم يحده العارف به لأنه يراه جميع الصور ، فمهما حده بصورة عارضته صورة أخرى ، فانخرم عليه الحد ، فلم ينحصر له الأمر ، لعدم احاطته بالصور الكائنة وغير الكائنة له ، فلم يحط به علما ، كما قال : { ولايحيطون به علما } (٣) ، مع وصفه بانه أقرب الى الانسان من حبل وريده ، فالحق أقرب اليه من نفسه ، فانه أتى "بأفعل من" ، فثم قريب ، وأقرب الأشياء قرب الظاهر من الباطن ، فلاأقرب من الظاهر الى الباطن الا الظاهر عينه ، ولاأقرب من

---

(١) الفتوحات ٤٧٠/٣ ص ١٦ .

(٢) الحديث متفق عليه ،ولفظه :"أن تعبد الله كانك تراه ،فان لم تكن تراه فانه يراك" . أنظر : صحيح البخارى : ج ١ كتاب الايمان ، باب سؤال جبريل ص ١٨ ، صحيح مسلم :ج ١ كتاب الايمان ، باب الايمان ماهو وبيان خصاله ص ٢٣ .

(٣) سورة طه : ١١٠

الباطن الى الظاهر الا الباطن عينه ، وهو أقرب اليه من حبل الوريد ، فهو عين المنعوت بأن له حبل الوريد . فعلمنا أنه عين كل صورة ، ولانحيط بما في الوجود من صور ، فلانحيط به علما ، فان قلت : فأنت من الصور ، قلنا : وكذلك نقول ، الا أن الصور وان كانت عين المطلوب ، فانها أحكام الممكنات في عين المطلوب ، فلانبالي بما يُنْسَب اليها من الجهل والعلم وكل وصف ، فاني أعلم كيف أَنْسِب وأصِف وأنعِت ، فلله الأمر من قبل ومن بعد . فالحق حق وان لم تكن ، كما هو الحق حق وان كنت" (١) .

(٤٣) وقال عن الحق سبحانه وتعالى :

"فاختلفت الألقاب عليه باختلاف الموطن ، كما اختلفت حكم عين الأداة وان كانت بصورة واحدة ، حيث كانت تختلف باختلاف المواطن ، مثل أداة لفظة "ما" ، لاشك أنها عين واحدة ، ففي موطن تكون نافية ، مثل قوله : { ومايعلم تأويله الا الله } (٢) ، وفي موطن تكون تعجبا ، مثل قوله : { فما أصبرهم على النار } (٣) ، وفي موطن تكون مهيئة ، مثل قوله : { ربما يود الذين كفروا } (٤) ، وفي موطن تكون اسما ، مثل قوله : { الا ما أمرتني به } (٥) ، الى أمثال هذا ، وقد تكون مصدرية ، وتأتي للاستفهام ، وتأتي زائدة ، وغير ذلك من مواطنها ، فهذه عين واحدة حكمتْ عليها المواطن بأحكام مختلفة ، كذلك صور التجلي بمنزلة الأحكام لمن يعقل مايرى" (٦) .

(٤٤) وذكر بعض العلوم المستفادة من منزل سرين منفصلين ، منها قوله :"وفيه علم كون الحق عين الأشياء" (٧) .

---

(١) الفتوحات ٣٧٦/٣ س ١ .
(٢) سورة آل عمران : ٧
(٣) سورة البقرة : ١٧٥
(٤) سورة الحجر : ٤
(٥) سورة المائدة : ١١٧
(٦) الفتوحات ٥٢٥/٣ س ١٨ .
(٧) الفتوحات ١٦٩/٣ س ٣٠ .

(٤٥) وابن عربي يوجه آيات الوحدانية كلها الى وحدة الوجود فقد قال عن سورة الاخلاص :

"انها كلها نَسَب الله وصفته ، وهى عين مجموع العالم ، ففهمت الاشارة بها فى أن العالم مع كونه هو الحق المبين من حيث مجموعه لامن حيث جزء جزء منه ، فتخلص النسب لله من حيث ذاته ، فهذا المجموع هو فى الحق عين واحدة ، وهو فى العالم عين الحق المبين . قالت طائفة من اليهود أنسب لنا ربك ، فنسبه لمجموع العالم بما نزل عليه من الله تعالى فى ذلك ، فقيل له : قل هو الله أحد . فنعته بالأحدية ، ولكل جزء من العالم أحدية تخصه لايشارك فيها ، بها يتميز ويتعين عن كل ماسواه ، مع ماله من صفات الاشتراك ، ثم قيل له : الله الصمد ، وهو الذى يصمد اليه فى الأمور ، أى يلجأ ، والأسباب الموضوعة كلها فى العالم يلجأ اليها ، ..."(١) .

(٤٦) وقال :

"ان الحق لايكرر على شخص التجلى فى صورة واحدة ، وقد قدمنا أن تجلياته تختلف ، لأنها تعم الصور المعنوية والروحانية والملكية والطبيعية والعنصرية ، ففى أى صورة شاء ظهر ، كما أنه فى أى صورة ماشاء ركبك ، وفى الطريق فى أى صورة ماشاء أقامك ، فالمراكب مختلفة ، والراكب واحد"(٢) .

(٤٧) وقال عن الحق سبحانه :

"فهو المكلِّف والمكلَّف ، لانه قال : { واليه يرجع الأمر كله }(٣) فهو عين الموجودات ، اذ هو الوجود"(٤) .

(٤٨) وقال عن الحق سبحانه :

"فَمَلَكَ الكل ، اذ كان عين الكل ، فما فى الكون الاهو"(٥).

---

(١) الفتوحات ١٨١/٣ س ٢٨ .
(٢) الفتوحات ٣٩٦/٣ س ٢٧ .
(٣) سورة هود : ١٢٣
(٤) الفتوحات ١٠٠/٤ س ٢٤ .
(٥) الفتوحات ٢٧٢/٤ س ٢٥ .

(٤٩) وقال :

"ان جميع المخلوقين منصات تجلى الحق ، فودادهم ثابت فهم الأوداء ، وهو الودود ، والأمر مستور بين الحق والخلق بالخلق والحق ، ولهذا أتى مع الودود الاسم الغفور ، لأجل الستر ، فقيل قيس أحب ليلى ، فليلى هى المجلى ، وكذلك بِشْر أحب هندا ، وكُثَيِّر أحب عزة ، وابن الدريح أحب لُبْنَى ، وتوبة أحب الأخيلية ، وجميل أحب بثينة ، وهؤلاء كلهم منصات تجلّى الحقُ لهم عليها ، وان جهلوا مَن أحبوه بالأسماء ، فان الانسان قد يرى شخصا فيحبه ولايعرف من هو ، ولايعرف اسمه ، ولاالى من ينتسب ، ولامنزله ، ويعطيه الحب بذاته أن يبحث عن اسمه ومنزله حتى يلازمه ، ويعرفه فى حال غيبته باسمه ونسبه فيسأل عنه اذا فقد مشاهدته ، وهكذا حبنا الله تعالى نحبه فى مجاليه ، وفى هذا الاسم الخاص الذى هو ليلى ولبنى أو من كان ولانعرف أنه عين الحق ، فهنا نحب الاسم ولانعرف أنه عين الحق" (١) .

(٥٠) وقال :

"ثبت أنه مافى الوجود الا الله ، العين وان تكثرت فى الشهود ، فهى أحدية فى الوجود ، ضرب الواحد فى الواحد ضرب الشىء نفسه ، فما يعطى غير جنسه" (٢) .

ويفسر ابن عربى ظهور الحق سبحانه وتعالى (الواحد) فى مظاهر العالم المتكثرة كظهور الواحد فى مراتب الأعداد ، فما من عدد الا ويتركب من آحاد مجتمعة ، فالواحد هو الذى أوجد كل الأعداد ، وليست هذه الأعداد غير الواحد ، ذلك أنها مؤلفة من آحاد ، كما أنها ليست هو باعتبار أن كل عدد له حقيقة يتميز بها عن غيره من الأعداد . فابن عربى يُشَبِّه صلة

---

(١) الفتوحات ٢٦٠/٤ س ١٨ .
(٢) الفتوحات ٣٥٧/٤ س ٢ .

الله بالعالم الذى هو مظاهر تجلياته ، بمنزلة العدد واحد بما يظهر عنه من الأعداد .

(٥١) قال :

"استصحاب الواحد للأعداد ، مثل قوله تعالى : { وهو معكم أينما كنتم } أى ليس لكم وجود معين دون الواحد ، فبالواحد تظهر أعيان الأعداد ، فهو مُظْهِرها ومُفْنيها ، ...، واذا ضربت الواحد فى نفسه لم يظهر فى الخارج بعد الضرب سوى نفسه ، وفى أى شىء ضربت الواحد لم يتضاعف ذلك الشىء ولازاد" (١) .

(٥٢) وقال :

"فمهما نظرت الى الوجود جمعا وتفصيلا وجدت التوحيد يصحبه ،لايفارقه البتة ، صحبة الواحد الأعداد ، فان الاثنين لاتوجد أبدا مالم تضف الى الواحد مثله ، وهو الاثنين ، ولاتصح الثلاثة مالم تزد واحد على الاثنين ، وهكذا الى مالايتناهى ، فالواحد ليس العدد ، وهو عين العدد ، أى به ظهر العدد ، فالعدد كله واحد ، لو نقص من الالف واحد انعدم اسم الألف وحقيقته ، وبقيت حقيقة أخرى وهى تسعمائة وتسعة وتسعون ، لو نقص منها واحد لذهب عينها ، فمتى انعدم الواحد من شىء عدم ، ومتى ثبت وجد ذلك الشىء ، هكذا التوحيد ان حققته ، وهو معكم أينما كنتم" (٢) .

(٥٣) وقال :

"المعبود بكل لسان وفى كل حال وزمان انما هو الواحد والعابد من كل عابد انما هو الواحد ، فاثم الا الواحد ، والاثنان انما هو واحد ، وكذلك الثلاثة والأربعة والعشرة والمائة والألف الى ما لايتناهى ، ماتجد سوى الواحد ، ليس

---

(١) الفتوحات ٤٩٤/٣ س ٩ .
(٢) الفتوحات ٦٣/١ س ٩ .

أمـرا زائـدا ، فـان الواحد ظهر فى مرتبتين معقولتين فسمى اثنيـن ، هكـذا (١١) مثـلا ، ثـم ظهـر فى ثلاث مراتب ، هكذا (١١١) مثـلا ، فسمى ثلاثـة ، ثـم زدنـا واحدا فكان أربعة ، وواحـدا عـلى الاربعة فكان خمسة ، كذلك ، أيضا ، كما أنشأه يفنيه بزواله عن تلك ، فتكون الخمسة موجودة ، فاذا عُدِم من الخمسة عُدِمت الخمسة ، واذا ظهر الواحد ظهرت ، وهكذا فى كل شىء . فهذه وحدانية الحق ، فبوجوده ظهرنا ، ولو لم يكن لم نكـن ،......، فتفطـن لهـذا الواحـد والتوحـيد ، واحذر من الاتحـاد فـى هـذا الموضع ، فان الاتحاد لايصح ، فان الذاتين لاتكـون واحدة ، وانما هما واحدان ، فهـو الواحـد فـى مرتبتين " .(١)

(٥٤) وقال :

"ظهـرت الأعـداد بالـواحد فى المراتب المعلومة ، فأوجد الواحـد العـدد ، وفصـل العـدد الواحـد ، .... ، ومـن عرف ماقررنـاه فى الأعداد ، ....، علم أن الحق المنزه هو الخلق المشبه ، وان كان قد تميز الخلق من الخالق . فالأمر الخالق المخلـوق ، والأمر المخلوق الخالق ، كل ذلك من عين واحدة ، لابل هو العين الواحدة ، وهو العيون الكثيرة " .(٢)

(٥٥) وقال :

"الوجود كله هو واحد فى الحقيقة ، لاشىء معه ، ...... فمـا ثـم الا غيب ظهر ، وظهور غاب ثم ظهر ثم غاب ثم ظهر ثم غـاب ، هكـذا ماشئت ، فلو تتبعت الكتاب والسنة ماوجدت سوى واحد أبدا ، وهو الهو ، فلم يزل الهو غائبا أبدا " .(٣)

---

(١) كتـاب الأحديـة أو الألـف ص ٥ ، وانظـر : الفنـاء فـى المشاهدة ص ٢ ومابعدها .
(٢) فصـوص الحـكم ص ٧٧ ، ٧٨ ، وانظـر تعليقات عفيفى ص ٥١ ومابعدها .
(٣) كتاب الجلالة ص ٩ .

(٥٦) وقال :

"لما شاء الحق سبحانه من حيث اسماؤه الحسنى التى لايبلغها الاحصاء أن يرى أعيانها ، وان شئت قلت ان يرى عينه فى كون جامع يحصر الأمر كله ، لكونه متصفا بالوجود .... اقتضى الأمر جلاء مرآة العالم" (١) .

(٥٧) وقال :"الحق محدود بكل حد" (٢) .

(٥٨) وقال :"وصور العالم لايمكن زوال الحق عنها أصلا ، فحد الالوهية له بالحقيقة" (٣) .

(٥٩) وقال عن قوم نوح الذين أهلكهم الله بالطوفان :

"لو أخرجهم الى السيف ، سيف الطبيعة لنزل بهم عن هذه الدرجة الرفيعة ، وان كان الكل لله وبالله ، بل هو الله" (٤).

(٦٠) وقال :

ياخالق الأشياء فى نفسه	أنت لما تخلقه جامع
تخلق مالاينتهى كونه فيـ	ـك فأنت الضيق الواسع (٥)

(٦١) وقال :

"فكل ماندركه فهو وجود الحق فى أعيان الممكنات ، فمن حيث هوية الحق هو وجوده ، ومن حيث اختلاف الصور فيه هو أعيان الممكنات" (٦) .

(٦٢) وقال عن الحق سبحانه وتعالى :

"انه عين الأشياء ، والأشياء محدودة ، وان اختلفت حدودها ، فهو محدود بحد كل محدود ، فما يحد شىء الا وهو حد الحق ، فهو السارى فى مسمى المخلوقات والمبدعات ، ولو لم يكن الأمر كذلك ماصح الوجود ، فهو عين الوجود" (٧) .

---

(١) فصوص الحكم ص ٤٨ ، ٤٩ .
(٢) فصوص الحكم ص ٦٨ .
(٣) فصوص الحكم ص ٦٩ .
(٤) فصوص الحكم ص ٧٣ .
(٥) فصوص الحكم ص ٨٨ .
(٦) فصوص الحكم ص ١٠٣ .
(٧) فصوص الحكم ص ١١١ .

ولما كان الحق عين الأشياء ، وهو المحدود بحد كل حد ، كان لابد أن تكون أسماء الموجودات وصفاتها هى أسماءه وصفاته ، وأسماؤه وصفاته عين ذاته ، لأن الاسماء والصفات عنده اعتبارات ونسب واضافات لذاته الواحدة ، لذا فكثرة أسمائه وصفاته فى الكون لاتقتضى التعدد والكثرة الحقيقية ، بل كل مانشاهده من حقائق متعددة انما هى كثرة اعتبارية ونسبية لذات واحدة ، فلاتكثر حقيقة فى الكون ، بل هو وجود وموجود واحد فقط .

(٦٣) قال ابن عربى :

"اذا نظرت الى أحدية العالم ضربت الواحد فى الواحد ، واذا نظرت الى العالم ضربت الواحد فى الكثير ، والعالم أثر أسمائه ، والأثر صورة الاسم فى اللوائح ، فما ضربت أحدية الحق الا فى صور أسمائه ، فما زلت عنه ، فلم يخرج بعد الضرب الا هو والاسماء كثيرة ، .... ، والعين واحدة ، والألوان مراتب ، والتلوين نسبة اليها ، فان قلت واحد صدقت وان قلت كثير صدقت ، فان أسماء الله كثيرة لمعان مختلفة " .(١)

(٦٤) وقال :

"فالوجود لله ، مايوصف به من اية صفة كانت ، انما المسمى بها هو مسمى الله ، فافهم أنه ماثم مسمى وجودى الا الله ، فهو المسمى بكل اسم والموصوف بكل صفة والمنعوت بكل نعت ، وأما قوله : { سبحان ربك رب العزة عما يصفون }(٢) من أن يكون له شريك فى الأسماء كلها ، فالكل أسماء الله ، أسماء أفعاله ، أو صفاته ، أو ذاته ، فما فى الوجود الا الله ، والأعيان معدومة فى عين ماظهر فيها " .(٣)

---

(١) الفتوحات ٢/٥٠٠ س ١٧ .
(٢) سورة الصافات : ١٨٠
(٣) الفتوحات ٢/٥٤ س ١٤ .

(٦٥) وقال :

"فالعالم كله أسماؤه الحسنى وصفاته العليا ، فلايزال الحق متجليا ظاهرا على الدوام لأبصار عباده فى صور مختلفة "(١)

(٦٦) وقال عن الحق :

"انه عين كل منعوت بكل حكم من وجود أو عدم ، ووجوب وامكان ومحال ، فما ثم عين توصف بحكم الا وهو ذلك العين".(٢)

(٦٧) وقال :

"فلم تزل الممكنات عند أهل الله من حيث أعيانهم موصوفين بالعدم ، ومن حيث أحكامهم لم يزالوا موصوفين بالوجود ، وهو الحق ، كما قال تعالى :"كنت سمعه وبصره" فى الخبر الصحيح ، فاثبت العين للعبد وجعل نفسه عين صفته ، التى هى عين وجوده عين صفة العبد ، فعين الممكن ثابتة غير موجودة ، والصفة موجودة ثابتة ، وهى(٣) عين واحدة ، ولو تكثرت بنسبها ، فانها كثيرة فى النسب ، فهى سمع وبصر وغير هذين الى جميع مافى العالم من القوى من مَلَك وبشر وجان ومعدن ونبات وحيوان ومكان وزمان ومحل ومعقول ومحسوس ، وماثم الا هذا"(٤) .

(٦٨) وقال :

"ان الاله من لايتعين له نصيب ، فله الانمباء كلها ، ولما عُرِف أن الاله حاز الانمباء كلها ، عرفوا(٥) أنه مسمى الله وكل شىء له نصيب فهو اسم من أسماء مسمى الله ، فالكل أسماؤه ، فكل اسم دليل على الهوية ، بل هو عينها ، ولهذا قال : { قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن أيا ماتدعوا فله

---

(١) الفتوحات ٣/٤٠٥ س ١٧ .
(٢) الفتوحات ٣/٤٦٠ س ١٦ .
(٣) الضمير يعود على صفة العبد التى هى عين وجود الحق .
(٤) الفتوحات ٣/٢١٢ س ٢٥ .
(٥) واو الجماعة يعود على أكابر العارفين .

الأسماء الحسنى] [1] ، وهذا حكم كل اسم تدعونه . له الاسماء الحسنى ، فله أسماء العالم كله ، فالعالم كله فى المرتبة الحسنى" [2] .

(٦٩) وقال :

"ومن كونه (أى الحق) أنزل نفسه منا منزلة السر وأخفى مع شدة ظهوره بكونه صورة كل شىء ، وقال : { قل سموهم } [3] علمنا أنه يريد الاخفاء ، فأخفيناه " [4] .

(٧٠) وقال :

"كما لاتفرق بين الله والرحمن ، كذلك لاتفرق بين العبد الحقيقى وبين ربه ، فعندما تراه تراه ، فلاينكره الامَن انكر الرحمن" [5] .

(٧١) وقال :

لكن منها (أى أسماء الله) ماأطلقها على نفسه ومنها مالم يُطْلِق ، لكن جاء بلفظ فعل ، مثل "ومكر الله" و "سخر الله" و "أكيد كيدا" و "الله يستهزىء بهم" ، الذى اذا بَنَيْتَ من اللفظ اسم فاعل لم يمتنع . وكذلك الكنايات منها ، مثل "سرابيل تقيكم الحر" ، وهو تعالى الواقى والنائب هنا السربال ، وشبه ذلك . ومنها الضمائر ، من المتكلم والغائب والمخاطب والعام ، مثل قول الله تعالى : { ياأيها الناس أنتم الفقراء الى الله } [6] فقد تسمى فى هذه الآية بكل مايَفْتَقِر اليه ، فكل مايفتقر اليه فهو اسم لله تعالى ، اذ لافقر الا اليه ، وان لم يُطْلِق عليه لفظ من ذلك ، فنحن انما نعتبر المعانى التى تفيدنا العلوم ، وأما التحجير فى

---

(١) سورة الاسراء : ١٠

(٢) الفتوحات ٤/٨٩ س ١٨ .

(٣) سورة الرعد : ٣٣

(٤) الفتوحات ٤/٣٢٢ س ١ .

(٥) الفتوحات ٤/١١٩ س ٢ .

(٦) سورة فاطر : ١٥

الاطلاق عليه ، سبحانه ، فذلك الى الله ، فما اقتصر عليه من الالفاظ فى الاطلاق اقتصرنا عليه ، فانا لانسميه الا بما سمى به نفسه ، ومامنع من ذلك منعناه أدبا مع الله ، فانما نحن به وله (١) " .

(٧٢) وقال :

"ان العالم مفتقر الى الأسباب بلاشك افتقارا ذاتيا ، وأعظم الأسباب له سببية الحق ، ولاسببية للحق يفتقر العالم اليها سوى الأسماء الالهية ، والأسماء الالهية كل اسم يفتقر العالم اليه من عالم مثله أو عين الحق ، فهو الله لاغيره ، ولذلك قال : { ياأيها الناس أنتم الفقراء الى الله ، والله هو الغنى الحميد (٢) } ، ومعلوم أن لنا افتقارا من بعضنا لبعضنا ، فأسماؤنا أسماء الله تعالى ، اذ اليه الافتقار بلاشك ، وأعياننا فى نفس الأمر ظله لاغيره ، فهو هويتنا لاهويتنا (٣) " .

(٧٣) وقال :

"العلى لنفسه الذى يكون له الكمال الذى يستغرق به جميع الأمور الوجودية والنسب العدمية ، بحيث لايمكن أن يفوته نعت منها ، وسواء كانت محمودة عرفا وعقلا وشرعا ، أو مذمومة عرفا وعقلا وشرعا ، وليس ذلك الا لمسمى الله تعالى خاصة (٤) " .

(٧٤) وقال :

"فهو الأول والآخر ، والظاهر والباطن ، فهو عين ماظهر وهو عين مابطن فى حال ظهوره ، وماثم مَن يراه غيره ، وماثم مَن يبطن عنه ، فهو ظاهر لنفسه ، باطن عنه ، وهو المسمى

---

(١) الفتوحات ١٩٦/٤ ص ١٢ .
(٢) سورة فاطر : ١٥
(٣) فصوص الحكم ص ١٠٥ ، ١٠٦ .
(٤) فصوص الحكم ص ٧٩ .

أبا سعيد الخراز وغير ذلك من أسماء المحدثات" .[1]

(٧٥) وقال :

"ان لهذا المسمى (يعنى الله) من حيث رجوع الأمر كله اليه ، اسم كل مسمى يفتقر اليه من معدن ونبات وحيوان وانسان ، وفلك ، وملك ، وأمثال ذلك مما ينطلق عليه اسم مخلوق أو مبدع ، فهو تعالى المسمى بكل اسم لمسمى فى العالم ، مما له أثر فى الكون ، وماثم الا من له أثر فى الكون" .[2]

(٧٦) وقال :

"الوجود كله حق ، فما ركع الراكع الا لحق وجودى ، باطنه عدم ، وهو عين المخلوق ، فان قلت فالراكع ، أيضا ، وجود ، قلنا : صدقت ، فان الأسماء الالهية التى تنسب الى الحق على مراتب فى النسبة ،بعضها يتوقف على بعض وبعضها لها المهيمنية على بعض ، وبعضها أعم تعلقا وأكثر أثرا فى العالم من بعض ، والعالم كله مظاهر هذه الأسماء الالهية ، فيركع الاسم الذى هو تحت حيطة غيره من الأسماء للاسم الذى له المهيمنية عليه ، فيظهر ذلك فى الشخص الراكع ، فكان انحناء حق لحق ، ألا ترى الأحاديث الواردة الصحيحة بالفرح الالهى والتبشبش والنزول والتعجب والضحك ، أين هذه الصفات من ليس كمثله شىء ، ومن هو القاهر فوق عباده ، وأمثال ذلك من صفات العظمة ، فمن ركع فبهذه الصفة ، فهى الراكعة ، ومن تعاظم فبتلك الصفة ، أيضا ، الالهية ، فهى العظيمة . والراكعون من الأولياء على هذا الحد هو ركوعهم " .[3]

(٧٧) وقال :

فلم يبق الا الحق لم يبق كائن   فما ثم موصول وماثم بائن

---

(١) فصوص الحكم ص ٧٧ .
(٢) الفتوحات ١٩٦/٤ س ٣٢ .
(٣) الفتوحات ٣٣/٢ السطر الأخير ، ص ٣٤ .

بذا جاء برهان العيان فما أرى بعيني الا عينه اذ أعاين [(١)]

(٧٨) وقال بعد أن أورد مذهبه فى وحدة الوجود المبنى على الجمع بين الضدين ، ومشاهدة الكثرة فى الوحدة والوحدة فى الكثرة : "وهذا الذى استقر عليه قدمنا وثبت" [(٢)] .

تلك هى أهم النصوص التى تدين ابن عربى بوحدة الوجود وهى صريحة تمام الصراحة فى تقرير هذه الوحدة ، فالكون عبارة عن وجود واحد لاغير ، وهو وجود الله الحق ، الذى هو العالم ، وما الكثرة المشاهدة الا كثرة أسمائه وصفاته ، التى هى اعتبارات ونسب واضافات لذاته الواحدة ، فكما أن اسم العليم والقدير والمريد والرحمن وغيرها من الأسماء هى اعتبارات ونسب لذاته كذلك أسماء أعيان العالم المتكثرة من ملك وفلك وحيوان ونبات وانسان .....الخ ، كلها اعتبارات ونسب لذاته الواحدة ، وهذا يقتضى نفى الكثرة الحقيقية المشاهدة والحاقها بعالم الوهم والخيال ، وهو ماحث عليه ابن عربى ، وبالغ فى اعماله ، وأمعن فى تقريره ، كما سبقت الاشارة اليه ، عند الكلام على تأثره بالسوفسطائية ، القائلين بنفى الحقائق . فالكثرة المشاهدة والمختلفة انما هى كثرة واختلاف صور تجليات الذات الواحدة ، وهذا الاختلاف لايقدح فى وحدتها ، لأنه ليس حقيقيا ، بل اعتباريا لاوجود له فى الواقع . وأقرب تصوير لهذه الوحدة بتجلياتها ، تصويرها بالذات الواحدة حينما تظهر أمام مرايا متعددة ومتفاوتة فى الاستواء ، والتقعير والتحديب ، والطول والقصر ، والكبر والصغر ، والصقل والصدا ، فلاشك فى أن صور تجليات الذات فى المرايا تختلف وتتكثر ، مع أن هذا التكثر والاختلاف غير

---

(١) فصوص الحكم ص ٩٣ .
(٢) الفتوحات ٦٠٥/٢ س ١١ .

قادح فى وحدة الذات . وصورته ، أيضا ، صورة البحر ، فهو واحد من حيث ذاته ، متكثر بأمواجه ، وهذه الكثرة لاتقدح فى وحدته[(١)] . وكما أن التكثر غير قادح فى الوحدة ، كذلك هو غير قادح فى قدم هذه الذات ، لأن تلك الكثرة ، الممثلة بظهور تجليات الذات الواحدة فى المجالى المتعددة ، وبأمواج البحر ، لاتعدو عن كونها اعتبارات وشئونا لهذه الذات الواحدة ، فحدوثها غير قادح فى قدمها .

وقبل أن أورد نصوص ابن عربى التى يفهم من ظاهرها موافقته لعقيدة أهل السنة والجماعة فى اعتقاد ثنائية الوجود ، خالق ومخلوق ، رب وعبد ، ونفى الحلول والاتحاد ، لابد من ذكر ملخص مذهبه فى صدور العالم عن الحق ، أو نظام تجلى الواحد ، أو ظهور الكثرة عن الذات الواحدة ، أو تكثر الوحدة ، كلها مسميات لمدلول واحد ، لابد من القاء الضوء على مذهبه هذا ، اذ هو مفتاح فهم فلسفته الصوفية .

صدور العالم (تكثر الواحد) :

اذا كان مذهب أهل السنة والجماعة ، وهم السواد الأعظم من المسلمين ، وغيرهم من الطوائف والفرق الاسلامية كالمعتزلة ، والجهمية ، والمجسمة ، والرافضة ، والخوارج ، والفلاسفة ، اعتقاد ثنائية الوجود ، خالق ومخلوق ، موجِد وموجَد ، واجب الوجود لذاته وممكنه ـ مع مخالفة بعضهم ، وهم الفلاسفة ، فى ايجاده عن عدم ، فانهم يذهبون الى قدم الممكن ، وهو العالم ، وأنه واجب الوجود بغيره ـ فان ابن عربى لايدين بهذه الثنائية اطلاقا ، اذ ليس هناك خالق مختار يرجح أحد مقدوريه بارادة حرة ، وليس هناك مخلوق عن عدم ، أبدعه الخالق وكونه ، فى زمن معين ، بعد أن لم يكن ، ليس هناك ممكن الوجود ترجح وجوده على عدمه عن قدرة وارادة

---

(١) أنظر : رسالة فى وحدة الوجود لابن كمال باشا ، ورقة ١.

مختارة – حتى وإن أشار ابن عربى ، فى بعض نصوصه ، كما سيأتى ، الى اثبات الممكن ، فان له فيه مصطلحا خاصا ، يعنى به الأعيان الثابتة ، التى لها الثبوت فى العدم والقدم ، وهو المسمى بالفيض الأقدس – ليس عند ابن عربى شىء من هذا ، اذ الوجود عنده واحد ، لم يزل ولايزال على أحديته وان تكثرت مظاهره وصوره ، اذ ماهى فى الحقيقة الا صور وتجليات ، وفيوضات لتلك الذات الواحدة ، أو على وجه الدقة مظاهر تجليات أسمائه الحسنى ، التى هى نسب واعتبارات لذاته . وأسماء هذه الحقيقة الواحدة وصفاتها هى التى تتصرف فى شئون هذا الواحد ، فبتقابلها واختلافها وتضادها تحدث الأحكام والظواهر والأفعال المتعددة التى لانهاية لها . وسوف تحظى هذه المسألة ، أعنى نظام ظهور الأفعال والأحكام فى العالم ، بشىء من التفصيل ، عند الحديث عن رأيه فى أفعال العباد .

هذا مذهب ابن عربى فى حقيقة الوجود اجمالا ، أما تفصيل هذا المذهب ، أعنى ظهور الكثرة عن الواحد ، أو بالأحرى تكثر الذات الواحدة ، فهو أن لذات الحق[(١)] تبارك وتعالى اعتبارين :

الاعتبار الأول : وهو المسمى بالأحدية ، ويسميه ابن عربى أحدية العين وأحدية الأحد والأحدية الذاتية . والأحدية عبارة عن مجلى الذات المحضة الصرفة المجردة عن الاعتبارات وهى ملاحظة الذات من حيث هى هى بقطع النظر عن ملاحظة الأسماء والصفات ، اذ فى هذا التعين والاعتبار ليس للأسماء ولا الصفات أى ظهور ، وبمعنى آخر أنه متى ماكانت الذات خالصة عن

---

(١) لاأريد من اطلاق هذا اللفظ مدلوله الحقيقى ، لأنه قد تقدمت الاشارة الى أن القول بوحدة الوجود يقتضى حصر الوجود فى العالم ، لكنه من قبيل التجوز لتقريب الصورة ، وهذا جارى فى كل مايرد ذكره عن هذا المذهب فليلاحظ .

الظهور في المظاهر ، ولوحظ فيها تجردها عن مظاهرها التي هي الأسماء والصفات ، سميت الذات بالأحدية .

والاعتبار الثاني : وهو المسمى بالواحدية ، ويسميه ابن عربي أحدية الكثرة[1]،وهو عبارة عن مجلى الذات مع اعتبار وملاحظة الأسماء والصفات ، أي ظهور الذات في المظاهر الأسمائية والصفاتية ، وفي هذا المجلى والمرتبة تتنزل الذات المحضة من اعتبارها الأول ، وهو اعتبار تجردها وصرفتها ، الى مرتبة الواحدية (أحدية الكثرة) ، أي الى مرتبة قبول الأسماء والصفات ، فهي في هذه المرتبة ليست محضة ومجردة ، بل مع ملاحظة اعتباراتها ونسبها[2] .

قال ابن عربي :"أحدية الله من حيث الأسماء الالهية التي تطلبنا أحدية الكثرة ، وأحدية الله من حيث الغنى عنا وعن الأسماء أحدية العين ، وكلاهما يطلق عليه الاسم الأحد"[3] .

وقال :"وجود الحق كانت الكثرة له ، وتعداد الأسماء أنه كذا وكذا بما ظهر عنه من العالم الذي يطلب بنشاته حقائق الأسماء الالهية . فثبت به وبخالقه أحدية الكثرة ، وقد كان أحدى العين من حيث ذاته كالجوهر الهيولاني أحدى العين من حيث ذاته ، كثير بالصور الظاهرة فيه"[4] .

وقال :"اعلم أن الله من حيث نفسه له أحدية الأحد ، ومن حيث أسماؤه له أحدية الكثرة"[5] .

---

(١) كما يسميها ابن عربي أيضا : أحدية التمييز ، وأحدية الأسماء وأحدية الجمع . أنظر : المعجم الصوفي ص ١١٦٥ ومابعدها .

(٢) أنظر تفصيل هذين الاعتبارين في : الدرة الفاخرة ص ٢٠٧، ٢٠٨ ، الانسان الكامل ٤٢/١ ومابعدها ، شفاء السائل ص ٥١ ، التعريفات ص ١١، ١٢ ، روض التعريف ٥٨٤/٢ ومابعدها ، كشاف اصطلاحات الفنون ١٤٦٣/٦ ومابعدها (طبعة خياط) ، اصطلاحات الصوفية للقاشاني ص ١٥٥، ١٥٦ .

(٣) فصوص الحكم ص ١٠٥ .

(٤) الفصوص ص ٢٠٠ .

(٥) الفتوحات ٤٦٥/٣ س ٣ .

وفي هذا المجلى ، أعنى مرتبة الواحدية ، تظهر الذات بأسمائها وصفاتها على صورة فيضين ، أحدهما متقدم على الآخر في منطق النظام ، لافى الواقع ، وهو تجلى الغيب ، أو الفيض الاقدس وهو المرموز اليه بالاسمين الأول والباطن . والتجلى الآخر تجلى الشهادة ، أو الفيض المقدس ، المرموز اليه أيضا بالاسمين الآخر والظاهر ، فالتجلى الغيبى مقتضى اسمه الأول والباطن ، والتجلى الشهودى مقتضى اسمه الآخر والظاهر ، وهما اعتباران وشأنان للذات الواحدة .

واليك تفصيل هذين الفيضين :

الفيض الأقدس : (١)

عبارة عن تجلى الذات لنفسها فى نفسها بالقوة فى صور جميع الممكنات ، وهذا التجلى عقلى لاوجود له فى عالم الحس

---

(١) الفيض الأقدس هو المسمى بالحقيقة المحمدية أو الانسان الكامل ، أو العقل الأول ، أو القلم الأعلى ، أو حقيقة الحقائق ، أو الحق المخلوق به ، أو حضرة العماء ، .... الخ ، كلها مسميات لمدلول واحد ، وهو تعين الحق وتجليه فى صور الكثرة المشهودة بالقوة ، والممكنات المتكثرة بالقوة فى هذا الفيض تسمى بالاعيان الثابتة ووجودها ذهنى خيالى ، كما سيأتى ذكره ، فالفيض الأقدس هو بعينه الحقيقة المحمدية التى سبق الاشارة اليها عند الحديث عن تأثر ابن عربى بالفلسفة ، لكنى لم أقف على أى نص لابن عربى فى التصريح بذلك ، الا أنه يفهم ذلك من مجموع بعض عباراته ، اذ ذكر فى بعضها أن العماء هو بعينه الحق المخلوق به ، الذى هو بعينه الحقيقة المحمدية ، كما ذكر فى مواضع أخرى أن العماء هو حضرة الأعيان الثابتة ، أو عالم الثبوت ، الذى هو الفيض الاقدس ، فيفهم من مجموع هذه النصوص أن الفيض الأقدس هو بعينه الحقيقة المحمدية .
لادراك هذه الجزئية أنظر : المعجم الصوفى ص ٨٢٠ ومابعدها ، التنبيهات : ورقة ٦٦ .
وقد سبق أن أشرت ، عند الحديث عن تأثر ابن عربى بمذهب أفلوطين فى صدور العالم ، أو أتباعه من فلاسفة الاسلام كالفارابى وابن سينا ، أن ابن عربى وافق هذه الفلسفة فى القول بالعقل الكلى المتوسط بين الواحد (الله) والكثير (العالم) ، غير أن ماينبغى أن يشار اليه هنا أن هناك فرق فى طبيعة هذا المتوسط ، فعند أفلوطين وأتباعه هو موجود حقيقى صادر بالفعل عن الواحد ، يحوى أعيان الممكنات بصورة كلية ، والصادر عن هذا المتوسط أعيان لها وجود بالفعل . أما عند ابن عربى فليس كذلك ، بل هو تعين من تعينات الحق ، وهو تعين اعتبارى عقلى محض ، أى عدمى لاحقيقة له ، أى أن =

والشهادة ، اذ هو التجلي في الصور العقلية للموجودات او بالاحرى هو التجلي في عالم الماهيات العقلية . وهو تجلي بالقوة بحيث يظهر ويتميز حد وحصة كل ممكن عن غيره في العقل والعلم لافي الواقع ، وان ماسيظهر في الواقع الشهودي لن يكون الا صورة مطابقة لما كان عليه في الفيض الاقدس . ويمكن أن نشبه تجلي الذات بالقوة في صور الممكنات بالعجينة ، فهي مشتملة بالقوة على الصور والاشكال التي ستظهر بالفعل عنها ، واذا كانت هذه الصور والاشكال متميزة في علم صانعها ، فانها لن تخرج بالفعل الا على تلك الصورة المرسومة لها . وصورته ، أيضا ، صورة نفس الانسان ، اذ هو مشتمل بالقوة على الحروف والاصوات التي ستظهر عنه بالفعل . ويصوره ابن عربي بالصورة التي ترتسم في ذهن المهندس عند ارادته ابراز مايخترعه ، فان التصور العقلي الذهني لما سوف يوجده سابق على وجوده ، ولن يكون وجوده الا على صورته التي كانت في ذهن موجده (١) .

فهذا الفيض هو أول تعين من تعيني الواحدية ، أو أحدية الكثرة فهي كثرة باطنية غيبية عقلية ، وهذه الممكنات في هذا التعين يطلق عليها ابن عربي "الاعيان الثابتة" ، وهو متى ما أطلق هذا الاسم فانه لايعني به سوى ماذكر ، وكذا متى ما أطلق لفظ الممكنات في حال عدمها ، فانه لايريد بالممكنات ماهو المتعارف عليه بين المتكلمين

= هذا المتوسط هو الحق بعينه ، لم يحصل له أى تغير حقيقي ، بل تغيره في هذه المرتبة ، مرتبة المتوسط (الحقيقة المحمدية) ، تغير اعتباري محض ، وكذا الصادر عن هذا المتوسط ليس الا تكثر شهودي عدمي ، وهو المسمى بالتعين أو التجلي الشهودي ، وسوف يتضح فيما بعد ، عند الحديث عن الفيض المقدس ، أن هذا التجلي الشهودي الفائض ، ان صح التعبير ، عن الحقيقة المحمدية ، ليس الا تعين من تعينات الحق الاعتبارية ، التي لانصيب لها في التحقق الخارجي أيضا .

(١) انظر : الفتوحات ٦٢/٢ س ٤ .

والفلاسفة من أن الممكن هو ما اقتضى ذاته ان لايقتضى شيئا من الوجود والعدم (١) ، وهو الذى يقتضى ترجح احد طرفيه على الآخر وجود مرجح ، بل انه يريد بمصطلح "الاعيان الثابتة" "الممكنات في حال عدمها" ما اشرت اليه في الفيض الاقدس ، من أنه تجلى الحق لنفسه بنفسه بالقوة فى صور ماسيظهر عنه بالفعل في الواقع الشهودى المحسوس ، ويسمى هذا التجلى بالممكنات او الأعيان الثابتة ، وليست هى غير الحق ، اذ هى تعين من تعيناته (٢) .

ومما يدل على أن ابن عربى لم يرد بالممكنات (الاعيان الثابتة) ماهو عند المتكلمين والفلاسفة ، تصريحه بقدم هذه الأعيان ومساوقتها فى وجودها لوجود الحق ، وهو قطعا لايريد بها سوى كونها تكثر الذات بالقوة ، أى ظهور الذات الواحدة بمظاهرها المتعددة بالقوة .

قال ابن عربى :"ان لها (اى الممكنات) اعيانا ثابتة لاموجودة مساوقة لواجب الوجود فى الازل" (٣) .

وقال :"ماثم من وجوده واجب لذاته غير الحق ، والممكن واجب الوجود به ، لأنه مظهره ، وهو ظاهر به ، والعين الممكنة مستورة بهذا الظاهر فيها فاتصف هذا الظهور والظاهر بالامكان ، حكم عليه به عين المظهر ، الذى هو الممكن ، فاندرج الممكن فى واجب الوجود لذاته عينا ، واندرج الواجب الوجود لذاته فى الممكن حكما" (٤) .

---

(١) انظر : التعريفات ص ٢٤٩ .
(٢) ذهب ابن تيمية الى أن ابن عربى يذهب الى التفريق بين الوجود والثبوت ، وأن الخالق هو المخلوق فى مرتبة الوجود وغيره وسواه فى مرتبة الثبوت .
انظر : مجموعة الرسائل ١/١٨٠ ، ٤/٢٢ .
والحق أن مرتبة الثبوت تعين من تعينات الحق وشان من شئونه وسوف تاتى نصوصه فى الدلالة على ذلك .
(٣) الفتوحات ٣/٤٢٩ س ٦ من أسفل .
(٤) الفتوحات ٢/٥٦ س ١٦ .

وقال عند حديثه عن أول أسماء الحق وهو "الواحد الأحد" "ان الأسماء عبارة عن نسب ، فما نسبة هذا الاسم الأول ، ولا أثر له منه يطلبه ؟ قلنا : أما النسبة التى أوجبت له هذا الاسم فمعلومة ، وذلك أن فى مقابلة وجوده أعيانا ثابتة لاوجود لها الا بطريق الاستفادة من وجود الحق ، فتكون مظاهره فى ذلك الاتصاف بالوجود ، وهى أعيان لذاتها ، ماهى أعيان لموجب ولالعلة ، كما أن وجود الحق لذاته لالعلة ، وكما هو الغنى لله تعالى على الاطلاق فالفقر لهذه الأعيان على الاطلاق الى هذا الغنى الواجب الغنى بذاته لذاته ، وهذه الأعيان وان كانت بهذه المثابة ، فمنها أمثال وغير أمثال ، متميزة بأمر ، وغير متميزة بأمر يقع فيه الاشتراك ، فلايصح على عين منها اسم الواحد الأحد ، لوجود الاشتراك والمثلية ، فلهذا سمينا هذه الذات الغنية على الاطلاق بالواحد الأحد ، لأنه لاموجود الا هى ، فهى عين الوجود فى نفسها وفى مظاهرها ، وهذه نسبة لاعن أثر ، اذ لاأثر لها (١) فى كون الأعيان الممكنات أعيانا ، ولافى امكانها (٢) (٣) " .

وقال :"اعلم أن الله تعالى لما أوجد الاشياء عن أصل هو عينه ، وصف نفسه بأنه مع كل شىء حيث كان ذلك الشىء (٤) " .

وقال :"عين العبد ثبوتية ، مابرحت من أصلها ولاخرجت من معدنها ، ولكن كساها الحق حلة وجوده ، فعينها باطن وجوده ، ووجودها عين موجدها (٥) ، فما ظهر الا الحق لاغيره ،

---

(١) الظاهر من سياق الكلام أن اسم الاشارة يعود على مظاهر الذات فى قوله "مظاهرها" .

(٢) ان عطفنا قوله "ولافى امكانها" على قوله "ولا أثر لها" صار المعنى أن الذات لاأثر لها ولافى امكانها كون الأعيان الممكنات أعيانا ، هذا رأى ، والرأى الآخر ، وهو الأوجه ، عطفه على قوله "أعيانا" ، ويكون المعنى أن لا أثر للذات لافى كون الأعيان الممكنة أعيانا ولافى كونها ممكنة . وهذا يقطع مع مامضى من كلامه أن للممكن عنده مصطلح خاص خلاف ماعليه المتكلمون والفلاسفة .

(٣) الفتوحات ٥٧/٢ س ١٤ .

(٤) الفتوحات ٣٧٠/٣ س ١٨ .

(٥) أى عين العين الثابتة للعبد باطن وجود الحق ، ووجودها فى الظاهر عين موجدها .

وعين العبد باق على أصله "[1] .

وقال عن حديث "كنت كنزا مخفيا" : "ففي قوله كنت كنزا اثبات الأعيان الثابتة "[2] .

فهذه النصوص تدل دلالة قاطعة على أنه لايريد بمصطلح الممكن ماعليه المتكلمون والفلاسفة ، بل يريد به أنه تعين من تعينات الذات وفيضه الأزلي الدائم ، فالممكن عند ابن عربي ينقسم قسمين : أحدهما ثبوتي ، وهو مايسمى بالأعيان الثابتة ، والفيض الاقدس ، والآخر شهودي ، وهو الفيض المقدس الآتي ذكره .

وهنا لابد من التساؤل من أنه اذا لم يكن المراد من الممكن عند ابن عربي الا ماذكر ، فلماذا يطلق عليه هذا الاسم ، الذي هو بعيد كل البعد عن مدلوله المصطلح والمتعارف عليه ، والمشهور ، بين المتكلمين والفلاسفة ؟ وسوف أرجيء الاجابة على هذا السؤال بعد بيان الفيض المقدس.

ونظرية الأعيان الثابتة عند ابن عربي شبيهة في أصل فكرتها بالمثل الافلاطونية ، لكن على الرغم من ذلك التشابه تختلف عنها اختلافا جوهريا ، فالاعيان الثابتة تشبه المثل في أنها أمور معقولة ثابتة في العلم الالهي ، وأنها أصول ومبادىء للموجودات الخارجية المحسوسة . ولكنها تختلف عنها من وجهين :

الأول : أن الأعيان الثابتة ليست صورا أو معاني كلية كالمثل الافلاطونية ، بل هي صور جزئية لكل مايقابله في العالم المحسوس من جزئيات .

الثاني : أن الأعيان الثابتة تعينات وتجليات في ذات الواحد الحق ، أما في المثل الافلاطونية فهي حقائق وماهيات

---

(١) الفتوحات ٤/٢ السطر الأخير ، ص ٥ .
(٢) الفتوحات ٢٣٢/٢ س ١٢ .

منفصلة عن واجب الوجود .(١)

الفيض المقدس :

قد سبق أن الفيض الأقدس هو تجلي الذات بنفسها لنفسها فى صور أعيان الممكنات أو ماهياتها المعقولة ، الذهنية ، التى لاوجود لها فى الخارج ، وهو التجلى بالقوة ، أما الفيض المقدس ، وهو التجلى الشهودى أو الوجودى ، فهو ظهور الحق فى صور أعيان الممكنات بالفعل ، أى بحيث يكون لها شهود فى الخارج ، أو هو ظهور الأعيان الثابتة من عالم المعقول الى العالم المشهود المحسوس ، أو هو ظهور مابالقوة بالفعل . وسوف يظهر الحق فى هذا التجلى (الفيض المقدس) فى الخارج على صورة ماكان عليه فى الفيض الاقدس ، ولن يكون ظهوره فى الخارج ، أبدا ، على خلاف مارسمه هذا الفيض الأقدس .

وتسمى الممكنات فى هذا الفيض بالممكنات الشهودية ، أو الوجودية ، كما كانت تسمى فى الفيض الأقدس بالأعيان أو الممكنات الثبوتية .

والفيض المقدس هذا فيض دائم لاينقطع أبدا ، يتجدد مع الأنفاس ، وهو لايبقى زمانين ، بل يتجدد فى كل لحظة وزمان ، كالاعراض عند الأشاعرة لاتبقى زمانين ، كما أن هذا التجلى أو الفيض ، تختلف صوره من شخص الى آخر ، ولايمكن أن تتشابه صور التجليات أبدا ، وكما أنها تختلف فى الذوات والأعيان ، كذلك هى تختلف فى الأزمان ، فمع تجدد هذا التجلى كل لحظة على العين الواحدة الا أنه تختلف صور هذا التجلى فى كل لحظة عن اللحظة التى قبلها وعن التى بعدها .

---

(١) أنظر : ابن عربى الكتاب التذكارى ص ٢١٩ ، نقلا عن المعجم الصوفى ص ٨٣٧ ، وقد سبق وأن أشرت الى المثل الأفلاطونية عند الحديث عن تأثر ابن عربى بمذهب المعتزلة .

وهكذا بعد أن كان تكثر الواحد معقولا فى تعين الفيض الاقدس أصبح مشهورا فى هذا الفيض ، لكنها كثرة نسب واعتبارات لأنها أسماؤه وصفاته ، وهى اعتبارات لذاته ، والاعتبارات أمور عدمية لاتحقق لها فى الخارج ، فالكثرة شهودية عدمية لان شهودها أمر عقلى ، حكم به العقل والوهم والخيال ، لانصيب له فى التحقق الخارجى .(١)

وهذه طائفة من نصوصه حول هذا الفيض :

قال ابن عربى :"ومن شأن الحكم الالهى أنه ماسوى محلا ، الا ويقبل روحا الهيا ، عبر عنه بالنفخ فيه ، وماهو الاحصول الاستعداد من تلك الصورة المسواة لقبول الفيض التجلى الدائم ، الذى لم يزل ولايزال . ومابقى الا قابل ، والقابل لايكون الا من فيضه الأقدس " .(٢)

وقال :"وهو سبحانه لايتجلى لشخص فى صورة واحدة مرتين ولالشخصين فى صورة واحدة " .(٣)

واستدل بقوله تعالى : { بل هم فى لبس من خلق جديد }.(٤)

على أن المراد بالخلق الجديد ، التجلى الدائم والمتجدد ، حيث قال :"فعين كل شخص يتجدد فى كل نَفَس لابد من ذلك" .(٥)

وسبب هذا التجدد الدائم فى الفيض المقدس ، حتى يحفظ الحق عليها صورها ، وحفظه لها حفظ لنفسه ولملكه ، قال ابن عربى :"لو لم يحفظنا (أى الحق) ، ماحفظ ملكه عليه ، وزال عنه حكم اسم الملك " .(٦)

---

(١) أنظر تفصيل هذين الفيضين فى : تعليقات عفيفى على الفصوص ص ٨،٩،١٤٥ ، اصطلاحات الصوفية للقاشانى ص ١٥٦، جواهر النصوص ٢٠/١ ، شرح الجامى على الفصوص ٢١/١ ، المعجم الصوفى ص ٨٨٩ ومابعدها ، رسالة المسائل :ورقة ٢٣٦ ، ٢٣٧ .

(٢) فصوص الحكم ص ٤٩ ، وانظر أيضا ص ١٢٠ .

(٣) الفتوحات ١٧٨/٣ س ٢٢ .

(٤) سورة ق : ١٥

(٥) الفتوحات ٣٢٠/٤ س ٥ ، وانظر الفصوص ص ١٥٥ ، ١٥٦ .

(٦) الفتوحات ٤٤٣/٤ س ١٢ .

وقال عن الحق :"فهو بديع كل شيء ، وليس الابداع سوى الوجه الخاص الذي له في كل شيء ، وبه يمتاز عن سائر الاشياء ، فهو على غير مثال وجودي ، الا انه على مثال نفسه وعينه ، من حيث انه ماظهر عينه في الوجود الا بحكم عينه في الثبوت من غير زيادة ولانقصان "(١) .

واذ وقد بينا الفيض المقدس ، لابد من الاشارة الى ناحية مهمة منه ، وهو انه هل يتجلى الحق في هذا الفيض في صور (أعيان) الأعيان الثابتة في الفيض الاقدس ، أم انه يتجلى في أحكامها وصفاتها ، وبمعنى أدق ، ان الموجود أو المشهود في الخارج هل هو ذوات وأعيان الأعيان الثابتة ، أم أحكامها وصفاتها ؟ وهذه مسالة حرص ابن عربي على توضيحها وتجليتها . فهو يذهب الى أن الحق تجلى في أحكام وصفات الأعيان الثابتة ، لافي صورها وأعيانها . وأن الأعيان الثابتة من حيث ذواتها وأعيانها ماشمت ولن تشم رائحة الوجود .

واليك كلامه :

قال ابن عربي :"فانهم (أي أكابر العلماء) قد علموا أن الوجود ليس الا الله بصور أحكام الأعيان الثابتة الممكنات "(٢) .

وقال :"فانت من حيث صفاتك عين الحق لاصفته ، ومن حيث ذاتك عينك الثابتة التي اتخذها الله مظهرا أظهر نفسه فيها لنفسه "(٣) .

وقال :"فلم تزل الممكنات ، عند أهل الله ، من حيث أعيانهم موصوفين بالعدم ، ومن حيث أحكامهم لم يزالوا موصوفين بالوجود وهو الحق ، كما قال تعالى :"كنت سمعه

---

(١) الفتوحات ٣١٥/٤ س ٨ .
(٢) الفتوحات ٥٤٣/٢ س ٢٧ .
(٣) الفتوحات ٥١٣/٢ س ٢٤ .

وبصره " في الخبر الصحيح ، فاثبت العين للعبد وجعل نفسه عين صفته ، التي هي عين وجوده عين صفة العبد ، فعين الممكن ثابتة غير موجودة ، والصفة موجودة ثابتة ، وهي عين واحدة ، ولو تكثرت بنسبها ، فانها كثيرة في النسب ، فهي سمع وبصر وغير هذين الى جميع مافي العالم من القوى من ملك وبشر وجان ومعدن ونبات وحيوان ومكان وزمان ومحل معقول ومحسوس ، وماثم الا هذا " (١) .

وقال :"ليس أحكام الممكنات سوى الصور الظاهرة في الوجود الحق " (٢) .

وقال :"وهو (أى الحق) من حيث الوجود عين الموجودات فالمسمى محدثات هي العلية لذاتها ، وليست الا هو ، فهو العلي لاعلو اضافة ، لان الأعيان التي لها العدم ، الثابتة فيه ، ماشمت رائحة من الوجود ، فهي على حالها مع تعداد الصور في الموجودات ، والعين واحدة من المجموع في المجموع فوجود الكثرة في الاسماء ، وهي النسب ، وهي أمور عدمية ، وليس الا العين الذي هو الذات " (٣) .

وقال :"ان الممكنات على أصلها من العدم ، وليس وجود الا وجود الحق بصور أحوال ماهي عليه الممكنات في انفسها واعيانها " (٤) .

فهذه النصوص تفيد أن التجلي في الاحكام والصفات لافي الاعيان والصور . وأن التكثر المشاهد والمحسوس ليس الا مجموعة أعراض واحكام هي بعينها وجود الحق المتجلي بها ، فلم تعدو حقائق العالم سوى أعراض وصفات وأحكام غير قائمة بنفسها ، ومعلوم أن الاحكام والصفات أمور عدمية لاوجود لها

---

(١) الفتوحات ٢١٢/٣ ص ٢٥ .
(٢) الفتوحات ١٩٦/٤ ص ١٠ .
(٣) الفصوص ص ٧٦ .
(٤) فصوص الحكم ص ٩٦ .

فى الخارج ، بل هى أمور عقلية ذهنية ، فاذن هذا التكثر المشهود غير حقيقى لاتتحقق له الا فى العقل والخيال . وهذا يعنى أن تعين الحق فى مجلى الواحدية المتقدم ذكره ، وهو تعين التكثر ، تعين اعتبارى ، عقلى محض ، اذ ليس هناك تكثر فى الواقع ، بل هو سفسطة عقلية ذهنية خيالية .

وهاهنا سؤال ، وهو لماذا يحرص ابن عربى على أن يجعل تجلى الحق فى أحكام وصفات الأعيان الثابتة لافى أعيانها وذواتها ؟ وهل هناك فارق حقيقى بين التجليين ؟

والجواب : أن الحق لو تجلى فى أعيان الممكنات – وان كانت هذه الممكنات عينه لأنها تجلياته سواء بالقوة او بالفعل – لاستلزم تعدد الذوات والأعيان الموجودة فى الخارج خاصةوأن لفظ الممكن يطبع فى ذهن سامعه مراده على ماهو عند المتكلمين أو الفلاسفة من كونها مغايرة لواجب الوجود بنفسه فالقول بان الحق ظهر فى أحكامها وصفاتها ، وأما هى من حيث اعيانها وذواتها مازالت فى حال العدم لم تشم رائحة الوجود يدفع هذا التعدد العينى الحقيقى ، لأن الاحكام والصفات اعراض ، تحتاج الى مقوم يقومها ، وليس الا الحق ، وتقويم الحق لها فى تجليه بها . والأعراض عند ابن عربى أمور عدمية لاوجودية ، لأنها اعتبارات ونسب للذات .

واذا تعددت الأعيان فى الخارج ، كان الحاصل احد أمرين

اما أن يكون تعدد الأغيار والسوى ، فيلزم ثنائية الكون واجب الوجود بنفسه وممكن الوجود ، هذا اذا جعلنا الأعيان الثابتة مغايرة للحق حقيقة وابن عربى لايقول بهذه الثنائية اطلاقا ، اذ ليست الممكنات (الأعيان الثابتة) الا تعين من تعيناته واعتبار من اعتبارات ذاته

واما أن يكون هذا التعدد تعدد وانقسام الكل الى أجزاءه ، ومجموعها هو الحق ، فيكون الحق عندها كلا ، وابن

عربي لايقول بهذا أيضا ، كما سيأتي بيانه . فحتى يتفادى ابن عربي كل هذا ، وحتى يتحاشى كل مامن شأنه أن يخدش في وحدة الوجود ، ولو لفظا ، جعل تجلي الحق في الصفات والاحكام ، لافي الذوات والأعيان .

فابن عربي آثر هذا المصطلح (التجلي في الأحكام) حتى يتوصل الى نفي الكثرة نفيا تاما ، ويقطع السبل على كل من ظن أن هناك أعيانا وذوات غير عين الحق وذاته .

ويمكن أن يجاب ، أيضا ، أن ابن عربي يذهب الى أن الاعيان الموجودة في الخارج ليست أعيانا في حقيقتها ، أي بمعنى أنها ليست موجودات قائمة بنفسها ، بل هي مجموعة أعراض مجتمعة في الوجود ، ويستدل على هذا الأمر بأن مقتضى حدود الأشياء أن لاتظهر الأعيان والذوات من حيث هي هي في الوجود ، بل تظهر أعراضا مجتمعة فحسب ، لأنك اذا عرفت أي شيء جعلت قيود حده مجموعة أعراض ، فاذا عرفت الانسان مثلا بأنه حيوان ناطق ، فقيود تعريفه عبارة عن أعراض ، لأن الحيوانية والناطقية عرضان ، وكذا لو عرفت الجوهر الفرد مثلا وقلت :"هو الشيء ، الموجود ، القائم بنفسه ، المتحيز الفرد ، القابل للأعراض" ، فقيود هذا الحد كلها أعراض مجتمعة تألف منها شيء يسمى بالجوهر الفرد . وهكذا لو عرفت وحديت كل مافي الوجود من أشياء ، لابد أن تكون قيود حدودها مجموعة أعراض ، واذا كان الامر كذلك فهذا يدل على أن العالم بأسره مجموعة أعراض غير قائمة بنفسها ، فليس هناك أعيان وذوات قائمة بنفسها ، بل هي أعراض تطلب محلا تقوم به أو مقوما يقومها وليس هناك الا الحق سبحانه وتعالى .

وبهذا الدليل ألزم ابن عربي المتكلمين التناقض عندما ادعوا وجود موجودات قائمة بنفسها وهي الجواهر والأجسام ، مع أنهم اذا حدوها حدوها بمجموعة أعراض ، فكيف يتصور مما

لاقيام له بنفسه أن يوجد ماله قيام في نفسه ؟![1]

فقد ثبت بهذا أن حدود الأشياء تقتضي من ذاتها أن لاتكون لها أعيان وذوات قائمة بنفسها موجودة في الخارج ، بل الموجود في الخارج مجموعة أعراض مجتمعة تسمى العالم محتاجة الى مقوم تظهر وتقوم به واذا كان الحق هو المقوم لها ، فليس هذا التقوم عند ابن عربي الا أن يظهر الحق ويتجلى في هذه الأعراض ، بحيث تكون هي هو ، وهو هي .

واذا كان من الأعراض ماله وجود عند المتكلمين والفلاسفة ، فليس الأمر كذلك عند ابن عربي ، بل الأعراض عنده أمور عدمية لأنها نسب واعتبارات واضافات للذات . فالتكثر المشاهد تكثر موهوم ، لأنه تكثر أعراض وصفات الواحد ، ولأنها نسب واعتبارات فهي معدومة وان كانت مشهودة . وتكثر أعراض الذات الواحدة هو المعبر عنه بتكثر الاحكام ، أو التجلي في الأحكام والصفات . وبهذا يظهر سبب حرص ابن عربي على جعل تجلي الحق في الأحكام والصفات لافي الأعيان والذوات.

أما الشق الآخر من السؤال ، فجوابه أن الفارق بين التجليين ، عند من يقول بوحدة الوجود ، فارق لفظي وصوري ، ذلك أن القائل بوحدة الوجود ، سواء جعل تجلي الحق بنفسه لنفسه في صور أعيان الممكنات أو جعل التجلي في أحكامها ، يلزمه حصر الوجود كله في حقيقة واحدة ونفي وجود غيره . لأن من يقول أن ذات "زيد" مثلا عبارة عن كتلة من الاعراض هي بعينها تجليات الحق ، لايختلف في شيء في الحقيقة والواقع عمن يقول بأن لزيد عينا وصفات هي عين الحق المتجلي بها وصفاته ، فالاول أثبت وجود زيد لكن جعله مجموعة أعراض ، والآخر جعله عينا وذاتا قائمة بنفسها ، مع اتفاقهما على أن

---

(١) أنظر رأي ابن عربي في : الفصوص ص ١٢٥ ، الفتوحات ٣٩٧/٣ ص ٢٠ .

هذه الكتلة ، أعني جثة زيد الموجودة في الخارج ، هي بعينها ذات الحق سبحانه وتعالى ، فلافارق بين التجليين ، كما هو في الواقع ، الا في التسمية والاصطلاح . وابن عربي بنفسه يؤكد هذا الأمر ، وأنه ليس ثمة فارق بين التجليين في الواقع ، لكنه مع ذلك اختار القول بالتجلي بالأحكام ليحاشى كل ما من شأنه أن يخدش ، ولو لفظا ، في وحدة الوجود ، فيفهم منه ثنائية الكون ، وتعدد الأعيان ، كما مر .

ومن جملة كلامه الذي ينص فيه على نفي الفارق بين التجليين قوله :

"واعلم أن من الصاحين من يصحو بربه ، ومنهم من يصحو بنفسه ، والصاحي بربه لايخاطب في صحوه الا ربه ، ولايسمع الا منه ، فلايقع له عين الاعلى ربه في جميع الموجودات ، وهو على أحد مقامين : اما أن يكون يرى الحق من وراء حجاب الأشياء ، بطريق الاحاطة ، مثل قوله :"والله من ورائهم محيط" ، واما أن يرى الحق عين الاشياء ، وهنا ينقسم رجال الله على قسمين :

قسم يرى الحق عين الأشياء في الأحكام والصور . وقسم يرى الحق عين الأشياء من حيث ماهو قابل لحكم الصور وأحكامها ، لامن حيث عين الصور ، فان الصور من جملة أحكام الأعيان الثابتة " (١) .

ومراده بالصور هنا أعيان وذوات الاشياء ، وواضح أنه يجعل الصور من جملة أحكام الأعيان الثابتة ، وذلك في قوله : "فان الصور من جملة أحكام الأعيان الثابتة " ، واذا كانت صور الأشياء التي هي ذواتها وأعيانها من جملة الأحكام والصفات ، فلافارق حينئذ بين الذي يقول بالتجلي في الأحكام

---

(١) الفتوحات ٥٤٧/٢ س ٢٤ .

اذا جعل الصور والأعيان من جملة الاحكام ، وبين من يقول بالتجلي في الصور (الأعيان) على أنها أعيان لا أحكام ، الافي اللفظ والاصطلاح . فالحق ، سبحانه ، كما يتجلى في الصور والأعيان ، على أنها صور وأعيان ، عند من يقول بالتجلي في الأعيان ، كذلك يتجلى في الصور والأعيان ، لكن على أنها صفات وأحكام ، عند من يقول بالتجلي في الأحكام ، لاعلى أنها أعيان . فالفارق اصطلاحي محض .

وقوله ، أيضا ، :"ان لها (أي الأعيان الثابتة) وجودا متخيلا في الخيال ، ولذلك الوجود الخيالي يقول الحق له : كن في الوجود العيني ، فيكون السامع هذا الأمر الالهي وجودا عينيا يدركه الحس ، أي يتعلق به في الوجود المحسوس الحس ، كما تعلق به الخيال في الوجود الخيالي .

وهنا حارت الألباب ، هل الموصوف بالوجود المدرك بهذه الادراكات العين الثابتة ؟ انتقلت من حال العدم الى حال الوجود ، أو حكمها تعلق تعلقا ظهوريا بعين الوجود الحق ، تعلق صورة المرئي في المرآة ، وهي في حال عدمها[1] ، كما هي ثابتة ، منعوتة بتلك الصفة ، فتدرك أعيان الممكنات بعضها بعضا في عين مرآة وجود الحق ، والأعيان الثابتة على ترتيبها الواقع عندنا في الادراك هي على ماهي عليه من العدم . أو يكون الحق الوجودي ظاهرا في تلك الأعيان ، وهي له مظاهر ، فيدرك بعضها بعضا عند ظهور الحق فيها ، فيقال قد استفادت الوجود ، وليس الا ظهور الحق . وهو أقرب الى ماهو الأمر عليه من وجه ، والآخر اقرب من وجه آخر ، وهو أن

---

(١) الواو في قوله "وهي" اما حالية من الضمير المضاف اليه في قوله :"حكمها" ، ويكون المعنى : والحال أن الأعيان الثابتة في حال عدمها . واما أن تكون استئنافية ، ويكون المعنى : أن الأعيان الثابتة في حال عدمها ، كما هي ثابتة ، منعوتة بتلك الصفة ، أي منعوتة بذلك الحكم الذي تعلق وظهر بعين الوجود الحق. وهو الأوجه .

يكون الحق محل ظهور أحكام الممكنات ، غير أنها في الحكمين[1] معدومة العين ، ثابتة في حضرة الثبوت ، .... والمحققون من أهل الله يثبتون بثبوت الاشياء أعيانا ثابتة ،ولها أحكام ثبوتية ، أيضا ، بها يظهر كل واحد منها في الوجود"[2] .

فلو كان ثمة فارق حقيقي بين التجليين أو الظهورين ، ظهور صور وأعيان الأعيان الثابتة ، وظهور أحكامها لأشار اليه ، ولبين هذا الفارق ، لكن لما كان مؤدى التجليين واحد اكتفى بالاشارة اليهما فقط ، بل على العكس أتى بصورة تمثيلية تفيد أن ظهور هذه الكثرة في العالم كثرة وهمية خيالية ، لاوجود ولاتحقق لأعيانه ، وهي صورة ظهور الاشياء في المرآة ، اذ الظاهر فيها وهم وخيال لاتحقق له في الواقع ،

---

(١) حاصل هذا الكلام ـ بعد أن ذكر اختلاف العقول في المظاهر المحسوسة ، هل هي بعينها الأعيان الثابتة ظهرت من العدم والثبوت الى الوجود ، أو أحكامها فقط هي التي ظهرت ، وهو بلاريب يختار الرأي الثاني ، كما هو في نهاية هذا النص ـ أن لظهور أعيان الأعيان الثابتة أو أحكامها وجهين :
الوجه الأول : أن تكون ذات الحق مرآة لهذه الأعيان أو أحكامها ، فبمجرد ظهورها في مرآة الوجود الحق يظهر لها وجود عيني مشهود ، يتعلق الحس بادراكه ، فتدرك أعيان الممكنات بعضها بعضا .
الوجه الآخر : أن تكون أعيان أو أحكام الأعيان الثابتة هي المرآة لظهور الحق فيها ، فعند ظهور الحق فيها يدرك بعضها بعضا ، ويتعلق احساس بعضها ببعض .
وهذا مراده بالحكمين ، اذ ليس مراده بهما التجلي في الأعيان والتجلي في الأحكام ، بل مراده ذينك الوجهين السابقين . وخلاصة هذين الوجهين أنك أي شيء جعلت المرآة صح الأمر ، سواء جعلتها الحق أو الأعيان الثابتة ، لكن في كلا الوجهين الأعيان الثابتة معدومة العين ، ثابتة في العدم ، كالحال في الصور الظاهرة في المرآة لاحقيقة لوجودها في الواقع ولاعين لها .
وهذه الصورة صورة تمثيلية تقريبية لاتؤخذ بالحرف الواحد ، اذ لو أخذت كذلك لاقتضت الثنائية في الوجود : المرآة والظاهر فيها ، وابن عربي لايؤمن بهذه الثنائية اطلاقا ، بل المراد من هذه الصورة التمثيلية تشبيه الكثرة الظاهرة المشهودة في العالم بالكثرة الظاهرة في المرآة في أنها كثرة ووجود لاتحقق له في الواقع ، لأنها معدومة الأعيان . فالمرآة عين واحدة ، والصور كثيرة .
وقد أعاد ابن عربي ذكر هذه الصورة بأسلوب أوضح في الفتوحات ٣١٦/٤ ، وانظر أيضا الفصوص ص ١٨٤ .

(٢) الفتوحات ٢١١/٤ س ٥ .

اذ لاعين لها ، سواء في ذلك من قال بتجلي الحق في الأعيان أو بتجليه في الأحكام .

وبهذا يظهر لنا أن لافارق حقيقي بين التجليين عند من يقول بوحدة الوجود ، وأن ابن عربي أخذ بالرأي القائل بتجلي الحق في أحكام وصفات الأعيان الثابتة في الفيض المقدس ، فهذه الأحكام المشهودة في الوجود هي الحق وهو هي وليست الا تعينا من تعينات ذاته واعتبارا من اعتباراته ، واذا كان تكثر الذات الواحدة في التعين الشهودي تكثر أحكام وصفات ، وليست الأحكام والصفات الا نسب واعتبارات واضافات ، وهي أمور عدمية لاوجودية ، كانت هذه الكثرة المشاهدة ، وهي حقائق العالم المحسوسة والمدركة ، كثرة خيالية ، وهمية ، عدمية ، وان كانت شهودية ، لأن شهودها ليس من ذاتها بل هو من نتاج العقول والأذهان ، اذ ليس في الخارج والواقع من حيث هو واقع كثرة وتعدد ومظاهر مشهودة البتة .

قال ابن عربي :"العالم كله في صور مثل منصوبة ، فالحضرة الوجودية انما هي حضرة الخيال ، ثم تقسم ماتراه من الصور الى محسوس ومتخيل ، والكل متخيل ، وهذا لاقائل به الا من أشهد هذا المشهد ، فالفيلسوف يرمي به ، وأصحاب أدلة العقول كلهم يرمون به ، وأهل الظاهر لايقولون به ، نعم ولابالمعاني التي جاءت له هذه الصور ، ولايقرب من هذا المشهد الا السوفسطائية ، غير أن الفرق بيننا وبينهم أنهم يقولون : ان هذا كله لاحقيقة له ، ونحن لانقول بذلك ، بل نقول : انه حقيقة " (١) .

وهنا أعود الى السؤال الذي طرحته سابقا وأرجأت الاجابة عليه ، وهو لماذا يطلق ابن عربي مصطلح الممكنات

---

(١) الفتوحات ٣/٥٢٥ س ٢٥ .

على فيض الحق ، سواء فيضه الأقدس أو المقدس ، أو بالأحرى لماذا يطلق هذا المصطلح على اعتبارات ونسب ذات الحق ، اذ اعتباراته ونسبه هي أسماؤه وصفاته وأحكامه ، التي هي مظاهر العالم المتعددة والمختلفة ، والتي يظهر بها الحق في مجلى الواحدية ، لماذا يطلق هذا الاطلاق ، بينما المدلول المشهور للممكن ، والذي عليه الفلاسفة والمتكلمون يختلف تمام الاختلاف عن مدلوله عنده .

وقبل الاجابة على السؤال أشير الى رأى كل من المتكلمين والفلاسفة وابن عربى - وان مرت الاشارة الى رأيه فيما مضى ، لكن أعيد ذكره لتوضيح الأمر - فى علاقة الممكن (العالم = الكثير) بواجب الوجود بنفسه (الله = الواحد) ، ثم أعقد مقارنة بين هذه الآراء أبين فيه أوجه الاتفاق والافتراق ، وذلك حتى تتضح الصورة .

قد مر معنا أن الممكن هو ما اقتضى ذاته أن لايقتضى وجودا ولاعدما . بمعنى افتقاره الى مرجح ليخصص أحد الطرفين دون الآخر . فمذهب المتكلمين أن واجب الوجود بنفسه (الله = الواحد) رجح وجود الممكنات (العالم = الكثير) على عدمها فى زمان معين ، وهو زمان وجودها بالفعل ، فالممكنات عندهم حادثة ، لأنها وجدت بعد أن لم تكن موجودة ، فالممكنات عند المتكلمين حادثة ، ومعنى حدوثها وجودها بعد العدم الذى هو لاشىء فى زمن معين اقتضته الارادة . والممكنات عند المتكلمين مغايرة لواجب الوجود بنفسه تمام المغايرة ، فالعالم وواجب الوجود شيئان أو موجودان مختلفان ومتغايران تماما فواجب الوجود مباين فى وجوده للممكنات وهو خالقها وموجدها فهى مفتقرة اليه افتقار الشىء الى صانعه .

والممكنات عند المتكلمين تنقسم الى قسمين : جواهر وأعراض ، فالجواهر لها الثبوت والدوام ، والأعراض لها

التجدد والتغير ، وعند بعضهم ، وهم الأشاعرة ، أن تجددها في كل زمن ولحظة ، فهي لاتبقى زمانين .

أما الفلاسفة فانهم يذهبون ، أيضا ، الى أن الممكنات مفتقرة الى مرجح ليرجح أحد طرفيها الوجود أو العدم ، لكنهم يختلفون عن المتكلمين في أن الممكنات في جملتها ليست حادثة ، أي وجودها ليس مسبوقا بالعدم ، بل يذهبون الى أن ارادة واجب الوجود بنفسه تعلقت به في القدم ، وهو المعبر عنه بالايجاب الذاتي . فالممكنات في جملتها على هذا عندهم قديمة ،واجبة الوجود بغيرها ، والحق سبحانه ، واجب الوجود بنفسه ، وليس بين هذين الوجودين الواجبين بون وفاصل زماني ، بل الممكنات واجبة الوجود بواجب الوجود بنسه وملازمة له كلزوم أشعة الشمس جرمها . والممكنات (واجبة الوجود بغيرها) عند الفلاسفة مغايرة لواجب الوجود بنفسه ، كما عند المتكلمين ، فالممكنات والحق سبحانه شيئان متغايران ، وموجودان مستقل كل منهما عن الآخر تماما كما أنهم يتفقون مع المتكلمين في انقسام الممكنات الى جواهر وأعراض ، لكنهم يقولون ببقاء الأعراض ، خلاف ماعليه جمهور المتكلمين .

أما ابن عربي فيذهب ، أيضا ، الى افتقار الممكنات (العالم = الكثير) الى واجب الوجود بنفسه (الله = الواحد) لكن هذه الممكنات ليست حادثة – كما هو عند المتكلمين ، وان كان يصرح بلفظ الحدوث ، اذ له فيه معنى خاص سيأتي ذكره – بل يتفق مع الفلاسفة في أنها واجبة الوجود بغيرها ، بمعنى أنها قديمة قدم الحق جل وعلا ، فالممكنات عنده قديمة واجبة الوجود بواجب الوجود بنفسه ، لكنه يفترق عن الفلاسفة في أن هذه الممكنات غير مغايرة للحق جل وعلا ، بل هي هو ، وهو هي ، لأنها اعتباراته ونسبه أو بالأحرى أسماؤه وصفاته

فالممكنات عين الحق جل وعلا فى مجلى من مجاليه وهو مجلى الواحدية ، أو مجلى أحدية الكثرة ، اذ فى هذا المجلى تلاحظ الذات الواحدة بأسمائها وصفاتها وأحكامها ، والتى هى الممكنات بعينها ، وليست هذه الأسماء والصفات والأحكام الا اعتبارات ونسب ، فهى أمور عدمية . والممكنات بأسرها عنده مجموعة أعراض ، ليس فيها أجسام البتة ، كما أن لهذه الممكنات ، والتى هى اعتبارات ونسب الحق جل وعلا ، اعتبارين : اعتبار القدم واعتبار الحدوث ، فقدمها باعتبار كونها فيضه الغيبى الباطن ، والذى هو الفيض الأقدس ، وحدوثها باعتبار كونها فيضه الشهودى الظاهر ، وهو الفيض المقدس . وقد مر معنا أنه ليس هناك بون زمانى بين هذين الفيضين ، بل وجودهما سواء ، والتقدم والتاخر فى منطق النظام الوجودى فحسب . فلايريد ابن عربى من الحدوث ماهوعند المتكلمين ، وهو الوجود بعد عدم سابق (١) ، بل يريد به الظهور والبروز ، أى بروز ماكان غيبا باطنا الى حضرة الشهود بحيث يتعلق الحس بادراكه ، وبروزه هذا وظهوره لايعنى أنه ليس بقديم ، بل هو قديم اذ كان موجودا ثابتا فى العدم منذ القدم . هذا الذى يعنيه ابن عربى من مصطلح الحدوث ، وقد أشار الى رأيه هذا فقال :"لايدل حدوث الشىء عندنا على أنه لم يكن له وجود قبل حدوثه عندنا ، وعلى هذا يخرج قوله تعالى : { مايأتيهم من ذكر من ربهم محدث } (٢) وهو كلام الله القديم ، ولكن حدث عندهم ، كما تقول : حدث عندنا اليوم

---

(١) التحقيق أن ابن عربى يذهب الى أن وجود العالم كان بعد عدم سابق، لكنه ليس على المعنى المتبادر عند أهل السنة ، بل بمعنى وجود العالم كان بعد ثبوته ، اذ العدم هو بعينه الثبوت وثبوت العالم وجود ، لكن لايتعلق الحس بادراكه ، بحيث يسمى وجود شهودى ، بل هو وجود ثبوتى ان صح التعبير .

(٢) سورة الأنبياء :

ضيف ، فانه لايدل ذلك على انه لم يكن له وجود قبل ذلك" (١) .

وقال أيضا :"فالعالم له الحدوث فى عين القدم" (٢) .

وقال عن آدم :"فهو الانسان الحادث الأزلى والنشء الدائم الأبدى" (٣) .

فمصطلح الحدوث عند ابن عربى لايناقض ولايقدح فى مصطلح الوجوب بالغير أو القدم ، لأن الممكنات فى كلا فيضى الحق واجبة به لأنها مفتقرة اليه ، اذ هى أسماؤه وصفاته ، لكنها تختص فى مرتبة الفيض المقدس باسم الحدوث أو الظهور أو الوجود .

فخلاصة رأى ابن عربى أن الممكنات ، والتى هى حقائق العالم المتكثرة ، واجبة بالحق لأنها مفتقرة اليه ، لأنها أسماؤه وصفاته وأحكامه وهى اعتبارات ونسب ، وأن هذه الممكنات أعراض ، وأحكام ، ليس فيها أعيان ولا أجسام ، وأن هذه الأحكام أو الأعراض فى تجدد دائم مستمر ، فهى لاتبقى زمانين ، ومراد ابن عربى من هذا التجدد ، كما مر ، أن تجليات الحق فى الأحكام والصور والتى هى حقائق العالم المتكثرة تتجدد فى كل لحظة وزمان ، فصور تجلياته لاتبقى زمانين وأن هذه الممكنات توصف بالحدوث ، بمعنى الظهور والبروز ، فى الفيض المقدس .

وقد بان بهذا العرض الموجز لمذهب كل فريق على حده أوجه الاتفاق والافتراق بينها ، فابن عربى يتفق مع الفلاسفة والمتكلمين فى افتقار الممكنات الى مرجح ، ويتفق مع الفلاسفة فقط بوجوب وجود الممكنات بواجب الوجود بنفسه ، ويفترق عنهما بأنها اعتبارات ونسب لواجب الوجود بنفسه ، هذا من جهة افتقار الممكنات الى المرجح ، اما من جهة

---

(١) الفتوحات ١/٥٥٢ س ٢٥ ، وانظر ٣/٥١٥ س ٣٠ .
(٢) الفتوحات ٣/٥١٦ س ٢٦ .
(٣) فصوص الحكم ص ٥٠ .

تقسيم الممكنات فهو يفترق عنهما بانها باسرها اعراض ليس منها اعيان واجسام البتة ، ومن جهة تجددها فهو يتفق مع الاشاعرة فى انها لاتبقى زمانين .

وأؤكد أن اهم أمر يفترق فيه عن الفلاسفة ، لأنه يشترك معهم فى مصطلح الوجوب بالغير ، هو قضية مغايرة واجب الوجود بنفسه لواجب الوجود به ، فالفلاسفة يذهبون الى أن الممكنات (واجبة الوجود بغيرها) مغايرة فى حقيقتها وماهيتها ووجودها لماهية وحقيقة وجود واجب الوجود بنفسه ، بينما ابن عربى يذهب الى أنهما شىء واحد لأنها اعتبارات ونسب واجب الوجود بنفسه ، لأنها أسماؤه وصفاته وافعاله وأحكامه . فثنائية الوجود عند الفلاسفة ثنائية حقيقية ، أما عند ابن عربى فهى ثنائية اعتبارية .

وقد أسفر هذا الكلام عن جواب السؤال السابق ، اذ بان السبب الذى من أجله أطلق ابن عربى على نسب واعتبارات الحق والتى هى أسماؤه وصفاته مصطلح الممكنات ، وذلك لأنه أراد بمصطلح الممكن المفتقر الى مرجح فقط ، ولما كانت أسماء الحق وصفاته مفتقرة اليه لأنها تطلبه ، اذ لاظهور لها الا به أطلق عليها ابن عربى مصطلح الممكنات ، فامكانها باعتبار افتقارها الى الحق وطلبها اياه ، كافتقار صفات "زيد" مثلا من علم وقدرة وحياة وغيرها الى زيد ، اذ لاتظهر الا به ، فهى تطلبه طلبا لظهورها . وابن عربى يطلق على هذا الاحتفاقر والطلب العبادة الذاتية ، أو العبادة الأصلية ، الفطرية .

قال ابن عربى :"أما العبادة فمن حيث هى ذاتية ، فليست سوى افتقار الممكن الى المرجح" (١) .

وقال :"ان العبادة الأصلية هى التى تطلبها ذوات

---

(١) الفتوحات ١٩٧/٤ س ٣ من أسفل .

الممكنات بما هي ممكنات" (١) .

فعبادة الممكنات الذاتية أو الأملية افتقارها الى الحق وطلبها اياه .

وابن عربي كما وصف الممكنات بعبادة الحق لأنها مفتقرة اليه ، ومنقادة له اذ رجح وجودها - وليس الترجيح هنا ، كما مر ، الايجاد عن عدم - لم يتحاش من وصف الحق ، جل وعلا به ، فوصفه بعبادة الخلق ، ومراده افتقاره الى الممكنات ، وانقياده لها ، أما افتقاره اليها فلأنها أسماؤه وصفاته وأفعاله ، فهو مفتقر اليها ، اذ لاتظهر كمالاته الا بها ، والا لكان ذاتا محضة مجردة عن كل اسم وصفة ، ولاشك في أن الذات ، أي ذات ، مفتقرة الى صفاتها وأسمائها .

أما انقياده لها ، لأنها اذ طلبت الترجيح من ذاتها ، انقاد لها فرجح وجودها على عدمها .

قال ابن عربي :"ولما رجح الله وجود الممكنات على عدمها لطلبها الترجيح من ذاتها ، كان ذلك انقيادا من الحق لهذا الطلب الامكاني ، وامتنانا" (٢) .

وقال عن بعض المنازل :"وفيه علم انقياد الخلق للحق ، وأنه نتيجة عن انقياد الحق للخلق ، لطلب الممكن الواجب ، فانقاد له الواجب فيما طلبه ، فأوجده" (٣) .

وقال :

فيحمدني وأحمده ويعبدني وأعبده (٤)

فهذا الفعل ، أعني العبادة ، وكذا الحمد ، فعل متبادل بين الحق والخلق ، أو بين واجب الوجود بنفسه وبين الممكنات ، واجبة الوجود به ، أو بين الواحد والكثير ، أو

---

(١) الفتوحات ٣٠٨/٢ س ٥ من أسفل .
(٢) الفتوحات ٢١٧/٣ س ٧ .
(٣) الفتوحات ٥١١/٣ س ٢ .
(٤) فصوص الحكم ص ٨٣ .

بيـن الحـق سـبحانه وتعالى ، وأسمائه وصفاته ، كلها بمعنى واحد .

فعبـادة الحـق للممكنـات وحـمده اياها بافاضة الوجود عليها ، وانقياده لها ، وطاعته اياها عند طلبها الترجيح .

وعبادة الممكنات للحق وحمدها اياه بظهورها فى الوجود لاظهار كمالات الحق سبحانه وتعالى ، وانقيادها للحق عند طلب ظهور أسمائه وصفاته . فالمراد من العبادة والحمد أن كلا من الممكنات وواجب الوجود بنفسه فى خدمة الآخر وتحت طاعته (١) .

وهنـاك وصـف آخـر وصـف ابن عربى به الحق والخلق ، أو واجب الوجود بنفسه ، والممكنات (واجبة الوجود به) ، وجعله فعـلا متبـادلا بيـن وجهى الحقيقة الواحدة ، فعل متبادل بين الحـق والخلق ، والواحد والكثير وهو نعت التغذى ، فقد وصف الحـق بأنـه غذاء الخلق ، كما وصف الخلق بأنه غذاء الحق ، فقد قال :"فأنت غذاؤه بالأحكام ، وهو غذاؤك بالوجود" (٢) .

وقـال :

فهو الكـون كله	وهو الواحد الذى
قام كونى بكونه	لذا قلت يغتـذى
فوجودى غـذاؤه	وبه نحـن نحتـذى (٣)

وقـال :"ولمـا كـان العالم لابقاء له الا بالله ، وكان النعت الالهى لابقاء له الا بالعالم (٤) ، كان كل واحد رزقا للآخر به يتغذى لبقاء وجوده ، .....

فنحن له رزق تغذى بكوننا	كمـا أنه رزق الكيان بـلا شـك
فيحفظنا كونا ونحفظ كونه	الهـا وهذاالقول مافيه من افك (٥)

---

(١) أنظر تعليقات عفيفى على الفصوص ص ٦٥ ، ٦٦ .
(٢) الفصوص ص ٨٣ .
(٣) الفصوص ص ١١١ .
(٤) يعنـى بـالنعت الالهـى (اللـه) ، لأن (الله) هى الحضرة الجامعة لجميع الأسماء والصفات ، فهى حضـرة الكثرة ، أو أحدية الكثرة .
(٥) الفتوحات ٣٦٣/٣ س ٤ من أسفل .

وقال :

اذا شاء الاله يريد رزقا   له فالكون أجمعه غذاء
واذا شاء الاله يريد رزقا   لنا فهو الغذاء كما يشاء (١)

ومراد ابن عربى من التغذى هنا لايختلف كثيرا عن مراده السابق من مصطلح العبادة من حاجة وافتقار كل من الحق والخلق الى الآخر ، اذ لما كان قوام الحى بالغذاء ، ولولاه لما كان له بقاء واستمرار ودوام ، كذلك قوام ظهور الحق وبقاء تجلياته حامل ببقاء الخلق (الممكنات) ، لأنها أسماؤه وصفاته ، وهو مفتقر اليها افتقار الذات ، أى ذات ، الى صفاتها وأسمائها وقواها ، فلولا الخلق (الممكنات) لما كان للحق ظهور ، فبقاء ظهوره ببقاء الخلق (الممكنات) فهم غذاؤه لأنهم أحكامه والتى هى صفاته وأسماؤه ، وهذا يتوافق تماما مع القول بأن الحق تجلى فى الفيض المقدس ، الفيض الشهودى ، فى أحكام الأعيان الثابتة ، كما مر .

وكذلك فى المقابل ، بقاء الخلق حامل ببقاء الحق ، اذ لولا افاضة الوجود عليها لفنيت ، ولأنها أسماؤه وصفاته وأحكامه ، فوجودها ليس من نفسها ، بل هى تتغذى فى وجودها من وجود الحق ، فهو غذاؤها بالوجود .

وبهذا ظهر لنا سبب استعمال ابن عربى مصطلح الممكنات ولماذا أطلقه على أسماء الحق وصفاته ، والتى هى اعتباراته فى مجلى الواحدية ، وهنا أضيف سببا آخر، لايخلو من وجاهة ، وهو أن ابن عربى ، بالاضافة الى ماذكر ، استخدم هذا المصطلح اخفاء لمذهبه فى وحدة الوجود أن يدرك على صورته وحقيقته ، فيكون سببا فى فتنته والتشنيع عليه ، ورميه بالكفر ، فحتى يتفادى مغبة ذلك استعمل مصطلح الممكنات ليكون له الدرع الواقى ، الذى يتدرع به متى شاء اذا رمى

---

(١) الفصوص ص ١٨٧ .

بنبال الزندقة ، وصوبت اليه رماح الكفر والضلال ، وفوقت اليه سهام المروق من الدين والانحلال .

فاستطاع بدهائه وذكائه أن يخفى حقيقة مذهبه خلف ستار هذه الألفاظ (الامكان ، الوجوب بالغير ، الحدوث) وهو لايؤمن اطلاقا بمدلولاتها المشتهرة بين المتكلمين والفلاسفة . أراد أن يخفى حقيقة مذهبه بهذه الالفاظ عن أعين الحاقدين والمبغضين من علماء الرسوم ، كما يسميهم ، أما أتباعه ومريديه فلم يخف عليهم حقيقة مذهبه ، ومن يدرى فلعله كان يخصهم بفهم خاص ، فهذا القُونَوِى تلميذه وربيبه كان على علم تام بمذهب شيخه ابن عربى ، وهو نسخة مكررة عن شيخه ، فمن كلامه قوله :"ان العبد لايوجد الا بربه ، وكذلك الرب لايكون ظاهرا متعينا فى عينه الا بالعبد ، فهو مظهره ومظهره " (١) .

وقوله :"أنت عبد له من حيث سلطانه عليك ، وأنت له رب من حيث سلطانك فيه على من دونك ، وعليه ، أيضا ، من حيث سؤالك ، فما أنت على كل حال الا تعينا من تعيناته ، وتجليا من تجلياته " (٢) .

وقوله :"اعلم أن لكل اسم من الأسماء الالهية صورة فى العلم مسماة بالماهية ، والعين الثابتة ، ولكل اسم منها ، أيضا ، صورة فى الخارج مسماة بالمظاهر والموجودات العينية " (٣) .

وقوله :"ان الوجود واحد ، وله ظهور وهو العالم ، وله بطون وهو الاسماء ، وله برزخ جامع فاصل بينهما ليتميز الظهور عن البطون ، والبطون عن الظهور ، وهو الانسان الكامل ، صل الله عليه وسلم" (٤) .

---

(١) أنظر : كشف السر ، ورقة ١٥٣ .
(٢) المصدر السابق : ورقة ١٥٤ .
(٣) أنظر : التنبيهات : ورقة ٦٦ .
(٤) المصدر السابق : ورقة ٧٠ .

وقولـه :"ان للانسـان عبـادتين : عبادة ذاتية مطلقة ، وعبـادة صفاتيـة مقيـدة (١) ، فالذاتيـة قبـول شيئيته الثابتة المتميزة فى علم الحق أزلا للوجود الأول من موجده ، واجابته لندائـه وامتثالـه للأمـر التكوينى المتعيـن بكـن ، وهـذه العبـادة مستمرة الحكم مـن حـال القبـول الأول ، والاجابة والنداء المشار اليه ، لاالى أمد متناه ، فانه من حيث عينه ومـن حـيث كـل حـال مـن أحوالها مفتقر الى الموجد دائما ، لانتهاء مدة الوجود المقبول فى النَّفَس الثانى من زمان تعينه وظهوره ، والحق ممده دائما بالوجود (٢) " .

وأعـود فأقول ان ابن عربى حاول اخفاء حقيقة مذهبه عن أعيـن الفقهـاء والمتكلمين خلف ستار هذه الألفاظ ، لكن بعد موتـه ، وانتشار كتبه بأيدى الناس ، افتضح أمره ، وتناقلت أفـواه العلمـاء آنذاك فى المشرق فلسفته الجديدة والغريبة عن محيطهم ، فانبرى للرد على فكره كثير من العلماء .

فخلاصـة الكلام فى ظهور العالم عند ابن عربى ، أو تكثر الواحـد ، بعـد اعتقاده وحدة الوجود ، وأنه ليس فى الوجود الا ماهيـة وحقيقـة واحـدة ووجـود واحد ، أن لهذا الواحـد - وسمه ماشئت الله أو العالم - اعتبارين :

الأول : اعتبـار الأحدية ، وهو ملاحظة الواحد من حيث هو هـو مجردا عن اعتباراته التى هى أسماؤه وصفاته ، والتى هى العـالم ، ففـى هـذا الاعتبـار يكون الواحد (الحق) غنى عن العالم ، لأنه مجرد ذات خالصة عن اعتباراتها .

والاعتبـار الثانى اعتبار الواحدية ، أو اعتبار أحدية الكـثرة ، وهـو اعتبـار تكثر الواحد ، بمعنى ملاحظة الواحد باعتباراتـه المتعددة والتى هى أسماؤه وصفاته ، أو أحكامه

---

(١) العبادة الصفاتية المقيدة هى عبادة التكليف الأمرية .
(٢) اعجاز البيان فى تأويل القرآن ص ٣٨٩ ، ٣٩٠ .

وهذه الاعتبارات هي بعينها مظاهر العالم المتعددة ، وهي الممكنات بعينها . والواحد في هذا الاعتبار - أعني اعتبار ومجلى الواحدية ، أو اعتبار الكثرة الاعتبارية له فيضان ، حسب بطون هذه الكثرة وظهورها ، وغيبتها وشهادتها : فيض أقدس ، وفيض مقدس ، فالفيض الاقدس هي الكثرة الباطنية الغيبية ، وهي المسماة بالاعيان الثابتة ، وهي كثرة عقلية فحسب ، لانها ماهيات غير مجعولة ، فالفيض الاقدس هو ظهور الواحد لنفسه بنفسه في صور اعتباراته (أسمائه وصفاته = العالم) بالقوة ، أو هو ملاحية الواحد لقبول الكثرة الاسمائية والصفاتية أزلا ، وحصول هذه الكثرة بالقوة .

والفيض المقدس هو ظهور هذه الكثرة الاعتبارية (العالم) بالفعل ، في الواقع الشهودي ، ففي هذا الفيض تغدو الكثرة الاعتبارية ، بعد أن كانت عقلية ذهنية في الفيض الاقدس ، كثرة شهودية ، اقتضتها المشاهدة ، وحكمت بشهودها العقول . وهذه الكثرة الشهودية كثرة اعتبارية أيضا ، كما مر ، وصورتها صورة الرجل الواحد يتكثر بنسبه ، فتارة يكون أبا ، وتارة يكون ابنا ، وتارة يكون أخا وجدا وحفيدا وعما وخالا ....الخ ، وكلها نسب واعتبارات ، وهي أمور عدمية لاوجود لها في الخارج (١) . فالحامل أن الكثرة في مجلى الواحدة كثرة اعتبارية سواء في الفيض الاقدس ، والتي هي الكثرة الغيبية ، أو في الفيض المقدس والتي هي الكثرة الشهودية ، فاذا كانت الكثرة في مجلى الواحدية اعتبارية ، والاعتبارات أمور عدمية ، والاعتبارات هي أسماء الحق وصفاته وأحكامه ، والتي هي مظاهر العالم ، كانت الكثرة المشهودة في العالم ، كلها ، كثرة عدمية وهمية ، لانصيب لها في

---

(١) أنظر هذا التشبيه في : الفتوحات ٣٢٥/٤ س ٥ .

التحقق الخارجي ، فاذا انتفت الكثرة لأنها اعتبارات ، لم يبق الا الواحد وفي مجلى الأحدية ، فما زال ولايزال الوجود على أحديته لاتكثر فيه في الواقع ، ولاتعدد.

وينبغي أن يلاحظ أن تقدم وتأخر هذه الاعتبارات - تقدم الاحدية على الواحدية ، وتأخر الواحدية عنه ، وتقدم الفيض الاقدس على المقدس ، وتأخر المقدس عنه - تقدم وتأخر عقلي صرف ، لأنها في الوجود سواء ، اذ ليس هناك بون وفاصل زماني بينهما ، بل هو مقتضى العقل ، لأن العقل اقتضى تقدم بعضها على بعض في منطق النظام ، كتقدم الحياة على العلم ، والعلم على الارادة (١).

هذه هي علاقة الواحد بالكثير ، أو علاقة الله بالعالم ان جاز التعبير ، عند ابن عربي ، انها علاقة الواحد بنفسه واعتباراته انها علاقة الواحد بأسمائه وصفاته ، انها علاقة الواحد بشئونه وتعيناته وتجلياته ، فليست العلاقة بين الله والعالم علاقة بين موجودين متغايرين في الوجود والحقيقة والماهية ، اذ ليست هناك ثنائية في الوجود عنده ، بل هي علاقة الواحد ، والذى ليس غيره في الوجود ، بشئون ذاته وتعيناتها .

وقد استعان ابن عربي في توضيح هذه العلاقة وتجليتها بعدة صور تشبيهية منها تشبيهها بالعدد واحد ومراتب الأعداد التي نشأت منه ، اذ الواحد هو أصل الأعداد ، وهو موجود حقيقي ، ومنه تنشأ بقية الأعداد ، وبقية الأعداد مراتب معقولة لاوجود لها في الحقيقة ، لأنه مامن مرتبة عددية الا وهي متألفة من مجموعة آحاد ، فالواحد العددى يوجد في كل عدد ، فالاثنان انما هو واحد وكذلك الثلاثة والأربعة والخمسة والعشرة والمائة والألف ، الى مالايتناهى من الأعداد ، فأى

---

(١) أنظر : كشاف اصطلاحات الفنون (طبعة خياط) ١٤٦٣/٦ .

عدد افترضت فلن تجد فيه سوى الواحد ففي العدد اثنين ظهر الواحد في مرتبتين معقولتين فسمى اثنين ، هكذا (١١) مثلا ، ثم ظهر في ثلاث مراتب ، هكذا (١١١) ، فسمى ثلاثة ، وهكذا ، فمراتب الأعداد مراتب معقولة ، عبارة عن تكرار الواحد تكرار عقلي فيحدث مسمي جديد ، اثنان وثلاثة الى مالايتناهى فالعدد واحد هو الذى له الوجود ، وبقية الأعداد أمور عقلية ذهنية ، وكذلك الأمر في الوجود ، فليس في الوجود الا حقيقة واحدة ، هي منشأ التكثر والتعدد ، ولايعدو هذا التكثر والتعدد سوى أمور عقلية ذهنية عدمية ، فليس الا الواحد ، كالواحد العددى الذى هو في كل عدد معقول . وقد سبق وأن أوردت كلام ابن عربي في هذه الصورة التشبيهية ، عند ذكر نصوصه في وحدة الوجود ، ومن هذه الصور التشبيهية في توضيح هذه العلاقة تصويرها بالمرايا والصور ، فان الشيء الواحد اذا ظهر أمام مرايا متعددة ومتفاوتة في الاستواء والتقعير والتحديب والطول والقصر والكبر والصغر ،فسوف تختلف صوره وتتكثر ، وهذا الاختلاف والتكثر غير قادح في وحدته ، وكذلك اختلاف مظاهر تجليات الحق ، والتي هي مظاهر العالم المتكثرة ، غير قادحة في وحدة ذات الحق ، ونفي سواه في الوجود ، وكما أن الصور المنطبعة في المرايا لاوجود لها ، ولاتحقق لها في الخارج ، فكذلك صور تجليات الحق الشهودية ، لاحقيقة لها ولاتحقق لها في الخارج ، وان كانت مشهودة ، لأن شهودها أمر عقلي ، حكمت به العقول ، مخالف لما هو في الواقع من حيث هو هو . وكذا لو عكسنا هذه الصورة ، وجعلنا مظاهر العالم المتعددة ، المختلفة والمتكثرة عن الواحد الحق ، بمنزلة ظهور موجودات متعددة ومختلفة أمام مرآة واحدة ، فسوف تنطبع هذه الصور في المرآة كل بحسب استعداده وهيئته ، فتتكثر الصور في المرآة ، مع كونها واحدة ، وكذا

هذه الصور المنطبعة فى المرآة لاتحقق لها ولاوجود . وكذلك تكثر مظاهر العالم المتعددة لما ظهرت فى مرآة الوجود الحق ، المرآة واحدة وهو الحق ، وصورها متكثرة ، وهى مظاهره ، وكما أن الصور المنطبعة فى المرآة لاتحقق لها ، بل هى خيال ، فكذلك هذه المظاهر الظاهرة فى الوجود الحق لاوجود ولاتحقق لها فى الخارج .

وهذه الصورة التشبيهية لاتؤخذ بحذافيرها ، والالزم ثنائية الوجود ، المرايا والصور الظاهرة أمامها ، وابن عربى لايؤمن بها ، بل المأخذ التشبيهي فى الوضع الأول ، أعنى عندما تكون ذات واحدة أمام مرايا متعددة مختلفة ، هو الذات الواحدة مع صورها الظاهرة فى المرايا دون ملاحظة المرايا . والمأخذ التشبيهى فى الوضع الثانى ، أعنى تعدد الأعيان والذوات أمام مرآة واحدة ، هو المرآة الواحدة مع الصور المنطبعة فيها ، دون ملاحظة الذوات والأعيان الظاهرة أمامها . وقد مر كلام ابن عربى فى هذه الصورة التشبهية عند الحديث عن الفيض المقدس .

ومن الصور التشبيهية التى أوردها ابن عربى فى بيان علاقة الواحد بالكثرة صورة ألوان قوس قزح ، فان ألوانه وان تكثرت واختلفت فان ذلك راجع الى خداع النظر ، لاتحقق لها فى الخارج فلالون ولامتلون ، وليست هذه الكثرة المشهودة الا حقيقة واحدة وهو الضوء الأبيض .

قال ابن عربى :"ولايعلم المحدثات ماهى الامن يعلم ماهو قوس قزح ، واختلاف ألوانه كاختلاف صور المحدثات ، ثم أنت تعلم أنه ماثم متلون ولالون مع شهودك ذلك ، كذلك شهودك صور المحدثات فى وجود الحق الذى هو الوجود" (١) .

---

(١) الفتوحات ١٦٧/٤ س ١٢ .

ومن الصور التشبيهية ، أيضا ، تشبيه الوحدة والكثرة بالأداة "ما" فانها واحدة ، لكنها مختلفة بأحكامها ، فتارة تكون نافية ، وتارة موصولة وتارة زائدة ....الخ ومع ذلك لم تغيرها الأحكام ولااقتضت الكثرة ، وكذلك الحق واحد متكثر بالأحكام .

والى هنا تكون صورة علاقة الواحد بالكثرة أو الله بالعالم عند ابن عربى قد وضحت وبانت ، ولم يبق الا أن أشير الى بعض المسائل الجزئية فى مذهبه فى وحدة الوجود ، لولا أهميتها لاغفلت ذكرها ، وهى قضية التنزيه والتشبيه ، وقضية الاطلاق والتقييد ، وقضية هل الحق عنده كل أم كلى . هذه ثلاث قضايا سوف أتناولها بشىء من التفصيل ،ان شاء الله تعالى .

التنزيه والتشبيه :

ان لابن عربى فى كلمتى "التنزيه" و "التشبيه" اصطلاحا ومعنى خاصا ، مستلهما من مذهبه فى وحدة الوجود ، يختلف معناه عما هو عند المتكلمين والفلاسفة ، اذ التنزيه عند هؤلاء هو تبعيد الله سبحانه وتعالى عن صفات المحدثات (١) ، وهم مختلفون فى طريقة هذا التنزيه ، فالأشاعرة من المتكلمين يجعلون الله تعالى ذاتا مغايرة للذوات ، ولها صفات وجودية قائمة به مغايرة لصفات المحدثات ، أما المعتزلة والفلاسفة فانهم يتفقون على اثبات ذات مخالفة لسائر الذوات ، لكن ينفون عن هذه الذات جميع الأوصاف ، ولايثبتون لها أية صفة ، بل يكتفون بوصفه بالسلوب وبمخالفة الحوادث .

هذا هو التنزيه عند أهله من المتكلمين والفلاسفة ، لكن الذين يعنيهم ابن عربى خاصة ، ويعيب عليهم الاكتفاء بالقول بالتنزيه هم الذين قالوا بالتنزيه الصرف ، وأثبتوا به ذاتا مجردة عن أى وصف اطلاقا ، وهم المعتزلة والفلاسفة ،

---

(١) التعريفات ص ٧١ .

بخلاف الاشاعرة ، فانهم ، وان قالوا بالتنزيه ، أثبتوا لله سبحانه وتعالى مايستحق من صفات الكمال . فالمعتزلة والفلاسفة هم المعنيون ، خاصة ، بكلامه ، الآتي ذكره .

والمعتزلة والفلاسفة وان كانوا يتفقون في مسلك هذا التنزيه ، أو بالأحرى النظر في الجناب الالهي ومايجب له ، ويجوز عليه ويمتنع ، في أنه عقلي ، الا أن المعتزلة يمتازون عن الفلاسفة بالرجوع الى النصوص الشرعية واعتبارها ، والأخذ بها للتدليل على آرائهم الكلامية ، والنظر في النصوص التي توهم ظاهرها المعارضة لآرائهم تلك ، ومحاولة تطويعها لتحقق مع مبادئهم ، فهم وان كانوا عقليين في باب الالهيات ، الا أن لهم استئناسا بالنصوص الشرعية من الكتاب والسنة ، بخلاف الفلاسفة فانهم ينظرون في باب الالهيات من منظور عقلي صرف ، ويعدون الأدلة الشرعية أدلة خطابية جاءت لاقناع العوام ، فهي لاتصلح اطلاقا لكي تكون براهين يقينية ، فهؤلاء لايعتبرون أدلة الكتاب والسنة ولايعولون عليهما اطلاقا ، بل يكتفون بالنظر العقلي البحت .

فالمعتزلة لأنهم يستأنسون بالأدلة الشرعية ، يستدلون على قولهم بالتنزيه الصرف ، بقوله تعالى : { ليس كمثله شيء }[1] .

وأما التشبيه فمعروف ، وهو مذهب المجسمة ، الذين شبهوا الله تعالى بخلقه ، وجعلوا الحق سبحانه وتعالى مِثْلا للخلق ، والمشبهة يستندون في تشبيههم المذكور الى نصوص من الكتاب والسنة كالنصوص التي جاءت في اثبات الصورة لله تعالى ، وذلك في قول النبي صلى الله عليه وسلم :"ان الله خلق آدم على صورته"[2] ، واثبات الوجه له تعالى في قوله :

---

(١) سورة الشورى : ١١

(٢) الحديث سيأتي تخريجه وتوجيهه فيما بعد .

{ كل شئ هالك الا وجهه }(١) ، واثبات اليدين ، فى قوله تعالى { بل يداه مبسوطتان }(٢) وغيرها من النصوص التى حملوها على ظاهرها حقيقة ، بمعنى أنهم أثبتوها أعضاء لله تعالى كما هو الحال عند المخلوقين .

وكلا المذهبين : التنزيه والتشبيه ، عند انفراده عن الآخر عند ابن عربى ، خطئ وجهل ونزول عن درجة كمال العارفين ، اذ الصواب والكمال فى الجمع بينهما .

أما خطئ المنزهة فلأنهم أبعدوا الحق عن أن يصفوه بأى وصف ، فأثبتوا ذاتا مجردة ومعراة عن الأوصاف والنعوت ، وهذا ، مع كونه خطئ فى حد ذاته من جهة ، يلزم منه التقييد والتحديد ، فى نظر ابن عربى ، من جهة أخرى ، لأن مآل وغاية المنزه التقييد والتحديد لمن نزه ، لأن المنزه أراد تبعيد الله عز وجل عن تقييده وتحديده فى صور المحدثات وصفاتها المقيدة ، لكنه وقع فيما فر منه لأن التنزيه تمييز لذات الحق ، سبحانه وتعالى ، أن تختلط فى سائر الذوات أو أن تشابهها ، وهذا فى حد ذاته تقييد وتحديد لهذه الذات عن بقية الذوات ، فكان المآل الى ماكان منه الفرار . لذا فالقول بالتنزيه الصرف ، وابعاد الحق سبحانه عن كل وصف وتعين ، خطئ وجهل ، اذا لم يقترن بالتشبيه ، اذ قد وردت نصوص الهية كثيرة تثبت هذا التشبيه ، وتثبت أنه متصف بجملة من الصفات ، فرد هذه النصوص أو تأويلها ، بغية قطع أية صلة بين الحق الواحد ، وصفاته التى ثبتت له بتلك النصوص ، اساءة أدب مع الشرع ، وهذا مافعلته المعتزلة من المتكلمين . أما الفلاسفة ، فلأنهم لم يعولوا على النصوص الشرعية من الكتاب والسنة ، فهم أصحاب جهل ، اذ اكتفوا

---

(١) سورة القصص : ٨٨
(٢) سورة المائدة : ٦٤

باعتماد عقولهم فحسب .

وأما خطأ المشبهة فلأنهم شبهوا الحق بالخلق ، وهذا يستلزم التجسم ، وفيه تقييد وتحديد للحق من جهة ، ومن جهة أخرى تثنية الوجود ، لأنه من لوازم التشبيه وجود مشبه ومشبه به بينما الوجود والموجود ، عند ابن عربى ، واحد ، فلا اثنينية ولاتعدد .

واذا كان الخطأ والجهل فى الاقتصار على أحد هذين الأمرين ، أعنى التنزيه أو التشبيه ، فالكمال والصواب هو الجمع بينهما ، لكن كيف يكون الجمع بينهما وهما مختلفين تماما ، اذ لايمكن الجمع بين النقيضين تنزيه ولاتنزيه ، أو تشبيه ولاتشبيه ، لأن من شبه مانزه ، ومن نزه ماشبه ، ان الجمع بينهما ، عند ابن عربى ، يختلف تماما عما هو مراد المتكلمين منهما ، فهو يفهمهما فهما خاصا مستمدا من مذهبه فى وحدة الوجود ، يمكن به الجمع بينهما ، ذلك أن ابن عربى يجعل التنزيه للحق سبحانه فى مجلى الأحدية ، أو أحدية العين ، كما يسميه هو ، فيخص هذا المجلى بالتنزيه ، وقد مر معنا أن مجلى الأحدية هو ملاحظة الذات من حيث هى هى ، بعيدة عن كل تعين ووصف واسم ، فليس الحق ، سبحانه وتعالى فى هذا المجلى الا ذات مجردة عن كل شىء ، فلايصح ان يطلق عليه الاذاتا محضة فقط مجردة وخالصة عن كل نعت واعتبار وتعين ، وهذا هو التنزيه بعينه . فمجلى الأحدية هو بعينه مجلى التنزيه . ويجعل التشبيه فى مجلى الواحدية ، أو أحدية الكثرة ، كما يسميه هو ، ومجلى الواحدية هو مجلى أسمائه وصفاته ، والتى هى نسبه واعتباراته ، والتى هى بعينها مظاهر العالم المتكثرة ، فيخص ابن عربى هذا المجلى بالتشبيه ، لأن فيه تلاحظ اعتبارات الحق ونسبه وأحكامه ، اذ فيه تظهر أسماؤه وصفاته ، وليست هذه الأسماء والصفات سوى

مظاهر العالم المختلفة ، كما أشرت ، لأنها تجليات ذاته الواحدة وتعيناتها المتعددة ، هذا هو التشبيه عند ابن عربى ، وهو يطلق عليه تشبيها توسعا وتجوزا فى الكلام ، لأنه يختلف معناه ومدلوله عما هو مشتهر عند المتكلمين والفلاسفة ومجلى الواحدية ، والذى هو مجلى الكثرة الاعتبارية لذات الحق ، هو بعينه مجلى التشبيه .

واذا كان مجلى الأحدية هو مجلى الذات منزهة عن كل وصف ومجلى الواحدية مجلى أسمائه وصفاته . ومعلوم ، كما مر ، أن كلا من الذات ، وأسمائها وصفاتها ، أو مجلى الأحدية والواحدية ، مفتقر الى الآخر ، لأن الذات مفتقرة الى أسمائها وصفاتها وأحكامها ، والا لما كان لهذه الذات ظهور البتة ، وكذلك الأسماء والصفات مفتقرة الى الذات ، اذ لولا الذات لما كان لها وجود ، لأن الأسماء والصفات لاتظهر الا فى محل ، وهو الذات . فاثبات أحد المجليين دون الآخر ، أعنى القول بالتنزيه دون التشبيه ، أو العكس ، خروج عن الصواب والكمال ، فلابد اذا من الجمع بين هذين المجليين أو الأمرين التشبيه والتنزيه ، لافتقار كل منهما الى الآخر ، فبهما تظهر الحقيقة الوجودية الواحدة على ماهى عليه .

هذا الذى يعنيه ابن عربى من الجمع بين هاتين الكلمتين ، وهو جمع بين الذات وصفاتها وأسمائها . ولاشك فى أن تفسيره لهما على هذا النحو بعيد كل البعد عما هو عند المتكلمين والفلاسفة وهو تفسير يتوافق تماما مع مذهبه فى القول بوحدة الوجود . وهذه طائفة من نصوصه حول هذا الموضوع :

قال ابن عربى :"اعلم أيدك الله بروح منه أن التنزيه عند أهل الحقائق فى الجناب الالهى عين التحديد والتقييد ، فالمنزه اما جاهل واما صاحب سوء أدب . ولكن اذا أطلقاه

وقالا به ، فالقائل بالشرائع المؤمن اذا نزه ووقف عند التنزيه ، ولم ير غير ذلك فقد أساء الأدب ، وأكذب الحق والرسل ، صلوات الله عليهم ، وهو لايشعر ، ويتخيل أنه فى الحاصل وهو من الفائت ، وهو كمن آمن ببعض وكفر ببعض ، ..... ، فان للحق فى كل خلق ظهورا ، فهو الظاهر فى كل مفهوم ، وهو الباطن عن كل فهم الا عن فهم من قال ان العالم صورته وهويته ، .... ، فالحق محدود بكل حد ، وصور العالم لاتنضبط ولايحاط بها ، ولا تعلم حدود كل صورة منها ، الا على قدر ماحصل لكل عالم من صورته ، فلذلك يجهل حد الحق ، فانه لايعلم حده الا بعلم حد كل صورة ، وهذا محال حصوله ، فحد الحق محال .

وكذلك من شبهه ومانزهه ، فقد قيده وحدده وماعرفه . ومن جمع فى معرفته بين التنزيه والتشبيه بالوصفين على الاجمال - لأنه يستحيل ذلك على التفصيل لعدم الاحاطة بما فى العالم من الصور - فقد عرفه مجملا لاعلى التفصيل ، كما عرف نفسه مجملا لاعلى التفصيل " (١) .

وقال :

فان قلت بالتنزيه كنت مقيدا
وان قلت بالتشبيه كنت محددا
وان قلت بالأمرين كنت مسددا
وكنت اماما فى المعارف سيدا
فمن قال بالاشفاع كان مشركا
ومن قال بالافراد كان موحدا
فاياك والتشبيه ان كنت ثانيا
واياك والتنزيه ان كنت مفردا

---

(١) فصوص الحكم ص ٦٨ ، ٦٩ .

فما أنت هو ، بل أنت هو وتراه في
عين الأمور مسرحا ومقيدا (١)

وقال :"ان الحق المنزه هو الخلق المشبه" (٢) .

وقال :"لو أن نوحا ، عليه السلام ، جمع لقومه بين الدعوتين لأجابوه" (٣) . ومراده بالدعوتين التنزيه والتشبيه .

وقال :"اعلم أن للحق ، سبحانه ، في مشاهدة عباده اياه نسبتين ، نسبة تنزيه ، ونسبة تنزل الى الخيال بضرب من التشبيه ، فنسبة التنزيه تجليه في { ليس كمثله شيء } (٤) . والنسبة الأخرى تجليه في قوله عليه السلام :"اعبد الله كأنك تراه" (٥) ، وقوله :"ان الله في قبلة المصلي" (٦) ، وقوله تعالى : { فأينما تولوا فثم وجه الله } (٧) ، ..... ، فاذا تقرر عندك ماذكرناه من هاتين النسبتين للحق المشروعتين ، وأنت المطلوب بالتوجه بقلبك وبعبادتك الى هاتين النسبتين ، فلاتعدل عنهما ان كنت كاملا ، أو الى احداهما ان كنت نازلا عن هذه المرتبة الكمالية ، إما لما يقوله أهل الكلام في الله من حيث عقولهم ، وإما لما توهمه القاصرة عقولهم من تشبيه الحق بخلقه ، فهؤلاء جهلوا ، وهؤلاء جهلوا ، والحق في الجمع بينهما ، .... ، فالمقابلة أو الانحراف لاتكون الا من جهة نسبة التنزل الالهي الخيالي في قوله عليه السلام : "اعبد الله كأنك تراه" في هذا ، هي المقابلة للمعبود ، والانحراف عن هذه المقابلة اما بتنزيه وهو انحراف المتكلمين ، واما بتشبيه محدود ، وهو انحراف المجسمين ، والكمل هم أهل القول بالأمرين" (٨) .

---

(١) فصوص الحكم ص ٧٠ .
(٢) فصوص الحكم ص ٧٨ .
(٣) فصوص الحكم ص ٧٠ .
(٤) سورة الشورى : ١١
(٥)
(٦)
(٧) سورة البقرة : ١١٥
(٨) الفتوحات ٣/٢ ، ٤ .

وقال :"من عرفه (أى الحق) بالتعريف الالهى جمع بين التنزيه والتشبيه ، فنزهه فى موطن التنزيه ، وشبهه فى موطن التشبيه " .(١)

وقال :"ان غاية المنزه التحديد ، ومن حد خالقه فقد أقامه كنفسه فى الحد " .(٢)

وقال :"التنزيه تحديد المنزه ، والتشبيه تثنيه ، فياولي تنبه وتفكر فيمن نزه وشبه هل حاد عن سواء السبيل ، .... ، المنزه يخلى والمشبه يحلى ويحلى ، والذى بينهما(٣) لايخلى ولايحلى ، بل يقول هو عين مابطن وظهر وأبدر واستسر ، فهو القمر والشمس ، والعالم له كالجسد للنفس ، فما ثم الاجمع مافى الكون مدع ، ان لم يكن الأمر كذلك فما ثم شئ هنالك ، والأمر موجود ، لابل وجود ، والحكم مشهود ، لابل شهود ، وبالنِسَب صح النَسَب " .(٤)

الاطلاق والتقييد :

قبل الحديث عن الاطلاق والتقييد عند ابن عربى ، لابد أن أتحدث عن مسألة جزئية لها صلة بهذا الموضوع ، وبالالمام بها يمكن ادراك مراد ابن عربى من هذين الكلمتين . وهذه المسألة هى مسألة أسماء الله عز وجل وصفاته .

قد تقدمت معنا عدة نصوص ، عند ذكر نصوص ابن عربى فى وحدة الوجود ، أن حقائق العالم المتعددة ماهى الا أسماء الحق ، سبحانه وتعالى ، وصفاته ، أنظر النص رقم (٦٣) ومابعده من النصوص . كما مر معنا أن هذه الأسماء والصفات اعتبارات ونسب للذات ، فهى أمور عدمية ، وان كانت شهودية

---

(١) الفتوحات ١٣٢/٣ س ١١ .
(٢) الفتوحات ٢١٣/٤ س ٢ .
(٣) أى الذى جمع بينهما .
(٤) الفتوحات ٣٢٧/٤ س ٢٤ .

وهنا لابد من الاشارة الى أن من أسماء الحق ، سبحانه وتعالى مايدل على ذات الحق بحكم المطابقة ، بمعنى انه متى ما أطلق هذا الاسم انصرف الى الذات المجردة من غير ملاحظة أى معنى اشتقاقى من هذا الاسم . وهناك اسمان يدلان على الحق بحكم المطابقة ، أحدهما علم وهو الاسم (الله) ، والآخر ضمير الغائب وهو (الهو) .

قال ابن عربى :"ينبغى أن تكون أسماء البارى الخاصة تدل على مجرد الذات كالله والهو "(١) .

وقال :"فلايفهم منه (أى الاسم الله) عند التلفظ به ، وعند رؤيته مرقوما الا هوية الحق لاغير ، فانه يدل عليه تعالى بحكم المطابقة "(٢) .

وقال :"ومابايدينا اسم مخلص علم للذات سوى هذا الاسم الله ، فالاسم الله يدل على الذات بحكم المطابقة ، كالأسماء الأعلام على مسمياتها "(٣) .

أما بقية الأسماء فانها تدل على الذات ، وعلى معنى آخر سلبى أو ثبوتى لما فيها من الاشتقاق ، مثل العالم والقادر ، والمريد ، والرحمن ، والأول ، والآخر ، ....الخ . فان هذه الأسماء ، وان دلت على الذات ، لها معان تخصها ، ينفرد كل اسم عن غيره من الأسماء بهذا المعنى الزائد فى كل اسم .

قال ابن عربى :"ولهذا جعلوه (أى اسم الله) الاسم الأعظم ، لأنه لايتقيد بمعنى ما فى الذات ولابحكم مامن أحكام الذات ، وانما دلالته على عين الذات ، بخلاف اسمه القادر ، فانه يدل على معنى فى الذات يسمى القدرة ، .... ، وهكذا الحى والمريد ، والسميع والبصير ، والكريم والرحيم ،

---

(١) كتاب الأزل ص ١٤ بشىء من التصرف .
(٢) انظر : الفتوحات ١١٨/٤ س ٦ من أسفل .
(٣) الفتوحات ١٩٧/٤ س ٨ .

ولهذا قال الله : { ولله الأسماء الحسنى }[١] لازالة اللبس عند السامع"[٢] .

وقال :"ولما كان ماعدا الاسم الله من الأسماء ، مع دلالته على ذات الحق ، يدل على معنى آخر من سلب أو اثبات ، بما فيه من الاشتقاق ، لم يقو فى أحدية الدلالة على الذات قوة هذا الاسم ، كالرحمن وغيره من الأسماء الالهية الحسنى"[٣] .

ولما كان الاسمان الله والهو يدلان على ذات الحق بحكم المطابقة ، كان كل واحد منهما هو الآخر ، قال ابن عربى "فالله الهو ، و "الهو" هو الله "[٤] .

لكن مع كون كل واحد منهما هو الآخر ، الا أن الاسم الله لكونه علما ، بخلاف اسم "الهو" فهو ضمير للغائب ، اختص باحاطته بجميع الأسماء الالهية ، فهو الاسم الجامع لجميع الأسماء ، والحضرة الجامعة لجميع الحضرات ، وجميع الأسماء مندرجة فيه ، لذا فهو ينوب مناب كل اسم الهى ، لأن عود الكل اليه ، لذا فهو لايتعين فيه اسم دون اسم آخر ، فهو عين مجموع الأسماء . فهذا الاسم ، أعنى الله ، مطلق فى قبوله لجميع الأسماء ، يقبل جميع الأسماء ، ماظهر وماسيظهر الى مالايتناهى من الأسماء ، فهو فى قبوله للأسماء كالهيولى القابلة لكل صورة . لذا فهو مطلق لايقيده أمر البتة ، ولايتقيد باسم دون آخر ، بل له جميع الأسماء الالهية ، ماكان وماسيكون ، ذلك أن الاسم الله يدل على الذات بحكم المطابقة ومعلوم أن الذات لها جميع الصور والمظاهر والتجليات ، لاتتقيد بمظهر أو صورة أو مجلى دون غيرها ، بل لها التحول الى مالايتناهى من الصور . فالاسم الله قابل لكل اسم ،

---

(١) سورة الأعراف : ١٨٠
(٢) كتاب الأزل ص ١٤ .
(٣) الفتوحات ١٩٧/٤ س ١ .
(٤) أنظر : المعجم الصوفى ص ١١٢١ .

ومحيط بجميع الأسماء الالهية ، ويدلك على احاطته بها ، أن كل من دعا الله ، سبحانه وتعالى ، ولجأ اليه ، وقال : يا الله ، فهو انما يلجأ الى هذه الحضرة ، أعنى الله ، ومقصده منها اسم خاص تقيده حالته التى هو فيها ، فان كان مريضا ، كان قصده الاسم الشافى ، وان كان محاربا ، كان لاجئا الى الاسم الناصر ، وان كان فقيرا كان ملاذه بالاسم المغنى ، وان كان مظلوما ، كان محتميا بالاسم المنتقم ، وهكذا فى كل من دعا الله ، وقال : ياالله ، فحالته التى هو فيها تخصص من حضرة الاسم الله ، المحيط بجميع الأسماء ، اسما يناسب مقامه وحالته .

ولما كان الاسم الله هو الحضرة الجامعة لجميع الأسماء عصم الله هذا الاسم أن يتسمى به أحد غير الله ، غيرة من الله عليه .

وهذه طائفة من نصوص ابن عربى حول هذا الموضوع .

قال ابن عربى :"فالوجود لله ، ومايوصف به من أية صفة كانت ، انما المسمى بها هو مسمى الله ، فافهم أنه ماثم مسمى وجودى الا الله ، فهو المسمى بكل اسم والموصوف بكل صفة والمنعوت بكل نعت " (١) .

وقال :"ان الله بما هو الله لايتعين فيه اسم من الأسماء الالهية دون اسم ، فانه عين مجموع الأسماء ، وماتخصه الا الأحوال فانه من قال : ياالله افعل لى كذا ، فحاله تخص أى اسم أراد مما يتضمنه هذا الاسم الله من الأسماء ، فلهذا يقال فيه انه مقيد فى اطلاق ، أى تقيده الأحوال بما تطلبه من الأسماء المندرجة فيه ، ومطلق من حيث انتفاء الأحوال ، فهو الاسم القابل لكل اسم ، كما أن الهيولى الكل قابلة لكل صورة " (٢) .

---

(١) الفتوحات ٥٤/٢ س ١٤ .
(٢) الفتوحات ١٩٥/٣ س ٢٣ .

وقال :"ان الله هو الجامع للأسماء المتقابلة وغير المتقابلة "(١) .

وقال عن الاسم الله :"هى الحضرة الجامعة للحضرات كلها ..... واعلم أنه لما كان فى قوة الاسم الله بالوضع الأول كل اسم الهى ، بل كل اسم له أثر فى الكون يكون عن مسماه ، ناب مناب كل اسم لله تعالى ، فاذا قال قائل: يا الله ، فانظر فى حالة القائل التى بعثته على هذا النداء ، وانظر أى اسم الهى يختص بتلك الحال ، فذلك الاسم الخاص هو الذى يناديه هذا الداعى بقوله : يا الله ، لأن الاسم الله بالوضع الأول ، انما مسماه ذات الحق عينها ، التى بيدها ملكوت كل شىء ، فلهذا ناب الاسم الدال عليها على الخصوص مناب كل اسم الهى "(٢) .

وقال :"والاله من له جميع الأسماء ، وليست الالعين واحدة ، وهى مسمى الله "(٣) .

وقال :"الاسم الله قد عممه الله أن يتسمى به غير الله فلايفهم منه عند التلفظ به ، وعند رؤيته مرقوما الا هوية الحق لاغير ، فانه يدل عليه تعالى بحكم المطابقة "(٤) .

وقال :"ان الله تعالى قد عمم هذا الاسم العَلَم أن يُسمى به أحد غير ذات الحق ، جل جلاله ، ولهذا قال الله ، عز وجل فى معرض الحجة على من نسب الألوهة الى غير هذا المسمى : { قل سموهم }(٥) ، فبهت الذى قيل له ذلك ، فانه لو سماه سماه بغير الاسم الله "(٦) .

---

(١) الفتوحات ٤١١/٣ س ٢٤ .
(٢) الفتوحات ١٩٦/٤ س ٢٦ ، وانظر رسالة ابن عربى للامام الرازى ص ٥ .
(٣) الفتوحات ٤٤٨/٤ س ٤ من أسفل .
(٤) الفتوحات ١١٨/٤ س ٦ من أسفل .
(٥) سورة الرعد : ٣٣
(٦) الفتوحات ١٩٧/٤ س ٥ .

أما سبب عصمة هذا الاسم أن يتسمى به أحد سوى مسمى الله ، ذلك ، كما بينت ، أن هذا الاسم مطلق ، له جميع الأسماء ، فهو حضرة جامعة لجميع الحضرات، اما غيره من الأسماء فهو مقيد ، وأنى للمقيد أن يحيط بالمطلق ويتصف بصفته . فالاسم الله اقتضى من حيث ذاته أن لاينحصر ولايتقيد في اسم معين بعينه ، أو أسماء معينة . لذا فأى اسم الهي آخر اذا تسمى بهذه الحضرة ، أعني الله ، بمعنى أنه الجامع لجميع الحضرات الأسمائية فقد كفر ، والمراد من الكفر هنا الكفر اللغوى ، لاالشرعي ، أى الستر ، أى أن من تسمى من الأسماء المقيدة بالحضرة الجامعة المطلقة (الله) ، فقد ستر الله الجامع لجميع الحضرات في ذاته أو اسمه ، فمثلا لو تسمى الاسم القادر أو العالم ، أو المريد ، أو غيرها مما هي أسماء الحق وصفاته من مظاهر الكون المختلفة من ملك وفلك وحيوان وشجر وجماد ، بالاسم الالهى الجامع المحيط ، أعني الله ، فقد كفر ، بمعنى أنه ستر هذه الحضرة الجامعة المطلقة في ذاته المقيدة ، وهو خطأ وجهل . لأن هذه الأسماء المتعددة ، التي تسمت بالاسم الله الجامع لجميع الحضرات ، أفراد من جملة أفراد هذه الحضرة الجامعة ، وهي أفراد مقيدة ، بينما الحضرة الالهية (الله) غير مقيدة ، بل لها جميع الأسماء ماظهر وماسيظهر ، الكل أفرادها ، فهي كالهيولي في قبولها كل اسم . فتخصيص احدى الحضرات الالهية المقيدة بكونها الاسم الالهى (الله) المطلق المحيط بجميع الأسماء ، تخصيص بلامرجح ، وهو الكفر والجهل ، اذ كيف ينقلب المقيد مطلقا . والقول الصحيح أنْ يطلق على كل اسم الهي اسم اله ، لاالله ، لأن كل اسم له نسبة من الألوهة ، وذلك مثل كلمة الانسان مثلا ؛ فاننا لو أطلقناه على أى فرد من أفراد الانسانية ، مثل زيد أو عمرو أو بكر ، ....الخ ،

وقلنا زيد الانسان ، أو عمرو الانسان ، أو بكر الانسان ، لأخطأنا ، لأننا حصرنا هذا المعنى الكلي المطلق في فرد معين مقيد ، أو أفراد معينين مقيدين ، وهذا هو الجهل ، والكفر أي الستر . لكن لو قلنا زيد انسان ، وعمرو انسان ، وبكر انسان ، .... الخ ، لأصبنا ، وهكذا الأمر في الاسم المطلق الجامع لجميع الأسماء (الله) مع أفراده أو أسمائه المندرجة فيه . فكل اسم الهي له نصيب من الألوهة ، لا أنه هو الله بكله ورمته واطلاقه . قال ابن عربي :"أما الأكابر فيلتزمون لا اله الا الله على غير مايعطيه النظر العقلي ، أي الوجود هو الله ، والعدم منفى الذات والعين بالنفي الذاتي والثابت ثابت الذات والعين بالاثبات الذاتي ، وتَوَجَّه النفي على النكرة ، وهو اله ، وتَوَجَّه الاثبات على المعرفة ، وهو الله ، وانما توجه النفي على النكرة ، وهو اله ، لأن تحتها كل شيء ، ومامن شيء الا وله نصيب في الألوهة يدعيه ، فلهذا توجه عليه النفي ، لأن الاله من لايتعين له نصيب ، فله الانصباء كلها ، ولما عُرِف أن الالهَ حاز الأنصباء كلها ، عرفوا أنه مسمى الله ، وكل شيء له نصيب فهو اسم من أسماء مسمى الله ، فالكل أسماؤه ، فكل اسم دليل على الهوية ، بل هو عينها ، ولهذا قال : { قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن أيا ماتدعوا فله الأسماء الحسنى }(١) ، وهذا حكم كل اسم تدعونه ، له الأسماء الحسنى ، فله أسماء العالم كله ، فالعالم كله في المرتبة الحسنى "(٢) .

وقال :" ولو قيل لهم (أي للمشركين) من عبدتم لقالوا الها ، ماكانوا يقولون الله ولا الاله "(٣) .

---

(١) سورة الاسراء : ١١٠

(٢) الفتوحات ٤/٨٩ س ١٥ .

(٣) فصوص الحكم ص ٧٢ .

وإذ وقد تقدمت هذه المسألة الجزئية واتضحت ، لابد من الشروع في بيان مقصد ابن عربي من الاطلاق والتقييد على نحو ماتقدم من الاسم الالهي الجامع (الله) وعلاقته بالاسماء المندرجة فيه ، فنقول : اذا كان الجمع بين التنزيه والتشبيه عند ابن عربي حاصل بالجمع بين مجلى الأحدية والواحدية ، فان الجمع بين الاطلاق والتقييد واقع في مجلى واحد ، وهو مجلى الواحدية ، أو مجلى أحدية الكثرة ، أو مجلى الكثرة الأسمائية والصفاتية ، والتي هي مظاهر العالم المتكثرة . ففي هذا المجلى يوصف الحق (الله) سبحانه وتعالى بالاطلاق والتقييد ، أما الاطلاق فهو قبول تحوله في كل الصور الظاهرة والتي ستظهر ، فله التجلي المطلق في مظاهر العالم المتعددة ، لايتقيد بمظهر أو صورة أو مجلى مخصوص دون غيره من المجالي والمظاهر والصور الأخرى ، بل له جميع الصور ، فالمقصود بالاطلاق هنا اطلاق التجلي ، وهو حكم على الذات الالهية بقبول التجلي في جميع الصور ، بحيث لاتفوته صورة ، ولايمتنع عليه مظهر ، أيا كانت هذه الصورة ، وهذا المظهر ، بل له صور الكون كلها ، لأنها تجليات ذاته ، ومظاهره ، اذ بها ظهر وتجلى ، وهذه المظاهر والمجالي هي بعينها اعتبارات الحق ونسبه ، والتي هي أسماؤه وصفاته ، وليس ظهوره وتجليه في اسم وصفة أولى من أخرى ، اذ الكل أسماؤه وصفاته ، فتخصيص ظهوره ببعض أسمائه وصفاته دون غيرها تحكم على الحق جل وعلا ، فلابد من اطلاق هذه النسبة للحق ، أعني نسبة ظهوره وتجليه في أحكام الأعيان الثابتة ، أو بالأحرى تجليه في صور أسمائه وصفاته . فالحق قابل للتجلي والتحول فيما لايتناهى من المظاهر والصور ، فهو بهذا مطلق ، غير مقيد في مظهر معين ، أو مظاهر معينة . هذا هو الاطلاق .

أمـا التقييد فهو أن يلاحظ مع اطلاق تجلى الحق فى جميع الصـور أن لـه نسبة فى كل صورة من الصور ، وفى كل مظهر من المظـاهر ، بمعنى أن الحق مقيد فى هذه الصورة وتلك ، وتلك ... الـخ الـى مالايتنـاهى مـن الصور ، ومعنى التقييد أن كل صـورة مـن الصـور ومظهـر مـن المظاهر فرد من أفراد الحق ، وتعين من تعيناته ، ومجلى من مجاليه ، لاعلى أن هذه الأفراد أو تلـك المظـاهر والتعينـات المحـدودة هـى بعينهـا الذات الالهيـة برمتهـا وكليتهـا ، بمعنى انحصار الذات الالهية فى مظهـر معيـن ، أو مظـاهر معينة ، لا ، بل هى أفراد وتعينات للذات الالهية ، فهى مقيدة ، بينما الذات الالهية لها الاطلاق فكـل تعين ومظهر ومجلى فهو مقيد وله نسبة من الألوهة ، لأنه فـرد مـن أفـراد هذا المطلق . فليست هذه المجالى والمظاهر المتعـددة للحق سوى نسب الحق واعتباراته ، فالحق له فى كل موجـود ومظهر نسبة ، ومعنى كونه نسبة أنه اسم من أسمائه ، أو صفة من صفاته . فمن هذه الحيثية ، أى كون الحق له نسبة فـى كـل مظهـر ومجلى ، وصف بالتقيد بالصور ، ومن حيث كونه لاينحـصر ولايتقيـد بصـورة أو نسبة دون أخرى ، لأن له التحول والتجلى فيمـا لايتناهى من المظاهر ، وصف بالاطلاق . هذا هو الجمع بين الاطلاق والتقييد .

وهنـا مسـألة ، وهو أنه اذا كان لله ، جل وعلا ، مطلق التجلى بمـا شاء مـن الصور والمظاهر ، وكانت صور العالم ومظـاهره غـير متناهيـة ، اسـتحالت الاحاطـة بالحق ومعرفته معرفة تفصيلية ، لذلك يجهل حد الحق ، سبحانه وتعالى ، لأنه لايمكـن أن يعلـم حـده الا بعلـم حد كل صورة له ، وهذا محال حصولـه ، فحد الحق محال . فلايمكن الاحاطة بالحق تفصيلا ، بل يعـرف مجملا بانـه يتجلى فيما لايتناهى من مظاهر العالم ، وبمـا يحصل لكل عارف من الصور والمظاهر .

وهـذه طائفـة من كلام ابن عربي حول هذا الموضوع ، قال ابن عربي :"اعلم أن الله تعالى لما كان له مطلق الوجود لم يكن له تقييد مانع من تقييد بل له التقييدات كلها ، فهو مطلق التقييد ، لايحكم عليه تقييد دون تقييد ، فافهم معنى نسبة الاطلاق اليه "(١) .

وقال :"الاطلاق هو تجليه في كل صورة ، وقبوله كل حكم ممكن من حيث أنه عين الوجود "(٢) .

وقال :

من ستر الحق ولم يفشه	فذلك الشخص الذى قد كفر
وليس مخفيا على ناظر	فيه بعين العقل أوبالبصر
تبارك الله الذى لم يزل	يظهر فيما قد بدا من صور
فانه منشئها دائما	في كل مايظهر أو قد ظهر(٣)

وقال :"كيف يُقَيَّد المطلق ، ...... ، من سرى في الوجود تقييده "(٤) .

وقال :"حيرة العارف في الجناب الالهى أعظم الحيرات ، لأنه خارج عن الحصر والتقييد .

تفرقت الظبا على خداش	فمايدرى خداش مايصيد

فله جميع الصور ، وماله صورة تقيده ، ...... ، فعدم القرار وحل البوار بساحة الكفار(٥) ، فلم يبق ستر ولاحجاب الا مزقه وخرقه هذا المشهد الأسنى ، فان الستر يقيد المستور ، والحجاب يحد المحجوب ، ولاحد لذاته ، ولاتقييد لجلاله ، فكيف يستره شيء ، أو تغيب له عين "(٦) .

---

(١) الفتوحات ١٦٢/٣ س ٢٣ .
(٢) الفتوحات ٢١٩/٣ س ٨ .
(٣) الفتوحات ٣٧٥/٣ .
(٤) الفتوحات ٣٦٨/٤ س ٤ من أسفل .
(٥) تأمل كيف يفسر لفظ الكفار ، فيما بعد ، بما يقطع بأنه يريد بالكفر هنا وفي كل موضع من مواضع اقترانها بالحصر والتقييد ، الكفر اللغوى ، والذى هو الستر والحجب .
(٦) الفتوحات ٦٦١/٢ س ١٣ .

وقال :"وهو (أى الله) أقرب اليه من حبل الوريد ، فهو عين المنعوت بأن له حبل الوريد ، فعلمنا أنه عين كل صورة ولانحيط بما فى الوجود من صور ، فلانحيط به علما "[١] .

وقال :"وانما لم يحده ولم يقدره العارف به ، لأنه يراه جميع الصور ، فمهما حد بصورة عارضته صورة أخرى ، فانخرم عليه الحد ، فلم ينحصر له الأمر ، لعدم احاطته بالصور الكائنة وغير الكائنة ، فلم يحط به علما "[٢] .

وقال :"الله يجل أن يطلب بمسافات الأقدام ، وبمشاقات الأعمال وبالأفكار ، فكما أنه لايتحيز كذلك لايتميز ، فهو معلوم لنا أنه فى كل شىء ، عين كل شىء ، ومجهول التمييز لما نشهده من اختلاف الصور ، فما تقول فى صورة هو هذا الا وتحجبك عنها صورة هو عينها ، تقول فيها هو هذا "[٣] .

وقال :"فالحق محدود بكل حد ، وصور العالم لاتنضبط ولايحاط بها ، ولاتعلم حدود كل صورة منها الاعلى قدر ماحصل لكل عالم من صورته ، فلذلك يجهل حد الحق ، فانه لايعلم حده الا بعلم حد كل صورة ، وهذا محال حصوله ، فحد الحق محال... ومن جمع فى معرفته بين التنزيه والتشبيه بالوصفين على الاجمال – لأنه يستحيل ذلك على التفصيل ، لعدم الاحاطة بما فى العالم من الصور – فقد عرفه مجملا لاعلى التفصيل "[٤] .

وهنا أعود لأتناول مسألة مهمة قد سبقت الاشارة اليها قبل قليل ، ألا وهى مسألة الكفر عند ابن عربى ، فقد تقدم أن المقصود من الكفر عنده الكفر اللغوى ، والذى هو الستر والحجب ، لاالكفر الشرعى المخرج من الملة والموجب للردة . والمقصود من الستر والحجب عنده أن يستر الله المطلق الذى

---

(١) الفتوحات ٣٧٦/٣ س ٩ .
(٢) الفتوحات ٣٧٦/٣ س ٤ .
(٣) الفتوحات ٤٤٣/٤ س ٢ .
(٤) فصوص الحكم ص ٦٨ ، ٦٩ .

لايتقيد بقيد ، والذى له جميع التقييدات ، فى مظهر أو صورة أو مظاهر أو صور معينة محدودة مقيدة ، أو كما تقدم ، أن يستر الاسم الله الجامع لجميع الأسماء والحضرات ، الظاهرة والتي ستظهر فى مالايتناهي عددا ، فى اسم وحضرة ، أو أسماء وحضرات مقيدة معينة ، تأخذها الحدود . فهذا هو الكفر الذى يعنيه ابن عربى ، وسببه مأخوذ من مدلوله اللغوى ، وهو الستر والحجب ، اذ من حصر الله المطلق فى مقيد بعينه ، فقد ستره وحجبه فى هذا المقيد ، وهذا هو الجهل والخطئ بعينه ، اذ كيف يحصر المطلق فى مقيد بعينه ، وأنى للمقيد أن يكون مطلقا فيستر المطلق فيه . لذلك حكم ابن عربى على النصارى بأنهم فى قولهم : ان الله هو المسيح ابن مريم ، قد جمعوا بين الخطأ والكفر ، أما كفرهم ، فهو الكفر اللغوى ، كما مر ، ذلك أنه سبب كفرهم حصر الألوهية ، وهى النسبة المطلقة التى لاتتقيد بصورة أو اسم فى عيسى ، عليه السلام ، المقيد المحدود ، فستروا المطلق الجامع لجميع الحضرات والتقييدات فى هذا الاسم المقيد ، هذا هو الكفر .

أما الخطئ فلأنهم ، بحصرهم المطلق فى المقيد ، أرادوا تصيير المقيد مطلقا ، وجعل المقيد المخصوص باسم وحضرة جامعا لجميع الأسماء والحضرات ، الكائنة والتى ستكون ، فكيف ينقلب المقيد مطلقا ، أو العكس ، كيف يقيد المطلق ؟! أليس هذا هو الجهل بعينه .

وهذا نص كلام ابن عربى ، قال :"لذلك نسبوا (أى النصارى) الى الكفر ، وهو الستر ، لأنهم ستروا الله الذى أحيا الموتى بصورة بشرية عيسى ، فقال تعالى : { لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح ابن مريم }(١) فجمعوا بين الخطئ والكفر فى تمام الكلام كله ، لأنه لابقولهم هو الله ،

---

(١) سورة المائدة : ١٧ ، ٧٢ .

ولابقولهم ابن مريم ". [1] وشراح الفصوص كالجامي والقيصري والنابلسي ، وغيرهم ، ومنهم أبو العلا عفيفي ، قد نصوا على مراد ابن عربي من كفر النصارى في هذا النص ، وأنه بسبب حصر الألوهية في عيسى عليه السلام دون تعميمها واطلاقها في جميع المظاهر . [2] وهذا تفسير صحيح لاغبار عليه ، لأنه يتوافق تماما مع مذهب ابن عربي في وحدة الوجود ، وسوف أورد له نصوصا أخرى فيما بعد تؤكد أن الكفر بسبب الحصر لاغير ، لأن الحصر يفيد الستر والحجب .

لكن الذي لي فيه وجهة نظر ، تخالف كلام بعض هؤلاء الشراح ومنهم أبو العلا عفيفي ، تفسيرهم لعبارة ابن عربي السابقة ، والتي يقول فيها :"فجمعوا بين الخطأ والكفر في تمام الكلام كله ، لأنه لابقولهم : هو الله ، ولابقولهم : ابن مريم ". [3] ففسروا هذا الكلام بالآتي :"انهم لم يكفروا بقولهم : ان الله هو المسيح ، ولابقولهم : ان المسيح هو عيسى ابن مريم ، ولكن كفروا بالقولين معا ، أي بقولهم : ان الله هو المسيح عيسى ابن مريم وحده دون غيره " [4] . فهذا التفسير لأحد شطري كلام ابن عربي ، وهو قوله : "لأنه لابقولهم هو الله "، خطأ وبعيد عن الصواب ، مع اتفاقي في النتيجة ، وهو أن الكفر بسبب الحصر في عيسى وحده . وأما الخطأ في تفسير العبارة السابقة ، فلأن عفيفي وغيره فسروه بقولهم :"انهم لم يكفروا بقولهم ان الله هو المسيح" وهذا يناقض كلام ابن عربي تماما ، ذلك أن ابن عربي رتب كفرهم على القول بأن الله هو المسيح ابن مريم ، بينما هؤلاء الشراح ناقضوه

---

(١) فصوص الحكم ص ١٤١ .
(٢) أنظر : جواهر النصوص ١٢٩/٢ ، شرح الجامي على فصوص الحكم ١٦٤/٢ ، تعليقات عفيفي على الفصوص ص ١٨٥ .
(٣) فصوص الحكم ص ١٤١ .
(٤) أنظر : تعليقات عفيفي على الفصوص ص ١٨٥ ، جواهر النصوص ١٢٩/٢ ، شرح الجامي على فصوص الحكم ١٦٤/٢ .

بقولهم : انهم لم يكفروا بقولهم ان الله هو المسيح . وهذه مناقضة لكلام ابن عربي صريحة ، خاصة وأنه قد مر معنا أن الاسم الله ، بأل التعريف ، معصوم ، عند ابن عربي ، أن يتسمى به أحد ، لأنه الحضرة الجامعة لجميع الحضرات ، والاسم المحيط بجميع الأسماء ، فمن تسمى به على وجه الحقيقة ، بمعنى قيامه مقامه ، وسده مسده ، فقد كفر ، أى ستر الله الجامع المطلق فى مقيد محصور .

فكيف يقال انهم لم يكفروا بقولهم : ان الله هو المسيح ، وابن عربي نفسه يقول : انهم كفروا بهذا القول ، لأنه استدل عليه بقوله تعالى : { لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح ابن مريم }(١) . فتفسيرهم تلك العبارة ، بعيد عن الصواب ، فى نظرى .

والتفسير الصواب الذى أراه ويتفق مع أصول ابن عربي وآرائه أن مراد ابن عربي من قوله "لأنه لابقولهم هو الله ، ولابقولهم ابن مريم" . أن قول النصارى :"ان الله هو المسيح ابن مريم" يتألف من جملتين ، وهما : جملة "هو الله" ، وجملة "المسيح ابن مريم" ، وهاتان الجملتان لو كانتا منفردتين ومنفصلتين لما لزم منه كفر ، لكن باجتماعهما يحصل الكفر . ذلك أن معنى الجملة الأولى ، والتى قال عنها ابن عربي لابقولهم "هو الله" أن "هو" فى هذه الجملة لاتعود على عيسى ، عليه السلام ، بل تعود على الذات الالهية ، لأن من أسماء الحق جل وعلا ، عند ابن عربي ، كما مر معنا ، "الهو" ، فهو يريد أن يقول ان هو هو الله نفسه ، فالهو مبتدأ والله خبره ، وهو كلام صحيح تام لامحذور فيه ، وكذلك قولهم "المسيح ابن مريم" مبتدأ وخبر ، وهو أيضا كلام تام صحيح لاشيء فيه ، لأن المسيح بالفعل ابن مريم . لكن لما

---

(١) سورة المائدة : ١٧ ، ٧٢ .

جمعوا بين الكلامين نتج الكفر ، لانه بالجمع بينهما نتج كلام جديد أفاد حصر الالوهية فى عيسى عليه السلام دون من سواه ، فلذلك كفروا الله المطلق الجامع لجميع الحضرات فى اسم أو حضرة مقيدة . والله أعلم .

ولابن عربى نصوص أخرى تؤكد أن الكفر عنده بمعنى الستر والحجب ، والذى هو تخصيص وحصر نسب الحق المطلقة فى مقيد بعينه . فأى نسبة صحت للحق سبحانه وتعالى ينبغى تعميمها على جميع المظاهر والأسماء وعدم حصرها فى اسم أو مظهر ، كنسبة الالوهة ، كما مر ، والتى حصرتها النصارى وسترتها وكفرتها فى عيسى عليه السلام ،وكنسبة الفقر والغنى وغيرها من النسب ، التى تصح للحق سبحانه وتعالى ، فينبغى تفشيتها وتعميمها على جميع المظاهر والأسماء . أما اذا كانت هذه النسبة المضافة الى الحق غير صحيحة ، بل خاطئة ، فلاتنسب حينئذ الى مظاهر الحق ، لكن مّن أضاف نسبة خاطئة ، أيا كانت هذه النسبة ، الى بعض المظاهر والاسماء المقيدة وحصر هذه النسبة فيها دون أن يعمها ، فخطؤه من جهة الحصر وعدم تفشية وتعميم هذه النسبة - وان كانت خاطئة - أعظم من خطئه فى اضافة هذه النسبة الخاطئة الى الحق .

وهذه بعض نصوص ابن عربى حول هذا الموضوع تؤيد ماذكر قال ابن عربى :"اعلم أن الله تعالى لما كان له مطلق الوجود ، لم يكن (١) له تقييد مانع من تقييد ، بل له التقييدات كلها ، فهو مطلق التقييد لايحكم عليه تقييد دون تقييد ، فافهم معنى نسبة الاطلاق اليه . ومن كان وجوده بهذه النسبة ، فله اطلاق النسب ، فليست نسبة به أولى من نسبة ، فما كفر من كفر الا بتخصيص النسب ، مثل قول اليهود

---

(١) فى نص الكتاب :"ولم" ، ويبدو ان الواو زائدة ، لان لم ومابعدها جواب لما ، يدل عليه سياق الكلام .

والنصارى عن أنفسهم دون غيرهم من أهل الملل والنحل :"نحن أبناء الله وأحباؤه" ، فاذ وقد انتسبوا اليه كانوا يعمون النسبة ، وان كانت خطأ في نفس الامر ، فقال لهم الله : { فلم يعذبكم بذنوبكم بل أنتم بشر ممن خلق }(١) ، يقول تعالى النسبة واحدة فلم خصصتم نفوسكم بها دون هؤلاء ، وان أخطأتم في نفس الامر ، فخطؤكم من عموم النسبة أقل من خطئكم من خصوصها ، فان ذلك تحكم على الله من غير برهان "(٢) .

وقال أيضا :"وماكفر من قال ان المسيح ابن الله الا لاقتماره ، وكذلك كفر من قال نحن أبناء الله وأحباؤه لاقتمارهم ، لانهم ذكروا نسبة تعم كل ماسوى الله ، ان كانت صحيحة ، فان لم تكن في نفس الامر صحيحة فهم والعالم فيها على السواء "(٣) .

وقال أيضا :"وأما من قال : ان الله هو المسيح ، أو قال ماعلمت لكم من اله غيرى فليس في الظاهر بمشرك ، وانما دخل عليه الشرك بالاسم ، ولذلك قال الله لنبيه ، عليه السلام : { قل سموهم }(٤) فانهم اذا سموهم عرفوا بالاسم من هو المسمى ، فقال هؤلاء : ان الله هو المسيح . وليس المسيح من أسمائه ، اذ كان له هذا الاسم قبل أن يدعى فيه أنه الله ، فأشركوا من حيث الاسم . وأشرك فرعون من حيث خالف عقده قوله فبهذا كانوا مشركين "(٥) .

وقال أيضا :"فجميع الأسماء التى في العالم ويتخيل أنها حق للعبد حق لله ، فاذا أضيفت اليه(٦) وسمى بها على غير وجه الاستحقاق كانت كفرا ، وكان صاحبها كافرا ، قال الله

---

(١) سورة المائدة : ١٨
(٢) الفتوحات ١٦٢/٣ ، س ٢٣ .
(٣) الفتوحات ٩٣/٤ س ٧ من أسفل ، وانظر أيضا ٤٣٧/٤ س ١٩.
(٤) سورة الرعد : ٣٣
(٥) الفتوحات ١٥٨/٤ س ٢٧ .
(٦) أى الى العبد .

تعالى : { لقد سمع الله قول الذين قالوا ان الله فقير ونحن أغنياء } (١) ، فكفروا بالمجموع " (٢) .

وتفسير هذا الكلام قريب من تفسير كلامه السابق عن كفر النصارى وأنه بتمام الكلام كله ، فهو يعنى بالمجموع هنا مجموع الكلامين ، لأن قولهم هذا يتألف من جملتين لو كانتا منفردتين لصح الكلام ، ولَمّا كان فيه محذور ، الجملة الأولى "ان الله فقير" وهذا الكلام صحيح ، لأن الله فقير عند ابن عربى ، بمعنى افتقاره الى نسبه واعتباراته ، والتى هى أسماؤه وصفاته لأنها مظاهره ، فبها ظهر ، ولولاها لما كان له ظهور ، لأن مظاهر العالم عبارة عن تجليات الحق وتعيناته هذا من جهة ، ومن جهة أخرى ، لأن وجود الحق فى مظاهره ، ومظاهره يفتقر بعضها الى بعض ، لذلك صح وصف الله بالفقر .

والجملة الثانية :"ونحن أغنياء" ، وهذا الكلام ، أيضا صحيح ، لأن كلمة نحن تعم مظاهر العالم المتعددة ، لصدقها على كل أفرادها ، ولاشك فى أن مجموع هذه المظاهر ـ لأنها تجليات الحق وتعيناته ومظاهره ـ غنية ، ومعنى الغنى هنا ، غناهم بالحق الذى أسبغ عليهم وجوده ، فهم وجوده ، لأنهم مظاهره وأسماؤه وصفاته ، فمظاهر العالم المتعددة كلها تتصف بالغنى ، لأن هذه المظاهر ليست سوى وجود الحق وذاته ، فكلمة "نحن" تفيد وتقوم مقام كلمة "الله" ، فقولك "نحن أغنياء" بمنزلة قولك "الله الغنى" لأنه لاظهور لله الا بنا نحن ، فنحن الله ، والله نحن . هذا معنى الكلامين على انفراد ، فهو صحيح لاباطل فيه . لكن لما جمعوا بين الكلامين نتج كلام جديد أفاد تمييز أنفسهم بنسبة معينة وهى الغنى وحصرها فيهم ، دون تعميمها وتفشيتها ، فستروا هذه النسبة

---

(١) سورة آل عمران : ١٨١
(٢) الفتوحات ٥٤/٢ س ٧ ، وانظر أيضا : ٣١٧/٣ س ٣ .

التى تعم الكل فى اسم وحضرة ، أو أسماء وحضرات مقيدة .
وهذا هو الكفر ،الذى هو الستر والحجب بعينه . والله أعلم .

أما بعد فهذا الذى تبين لى من مراد ابن عربى من "التنزيه والتشبيه" و "الاطلاق والتقييد" مع بذل الوسع واستفراغ الجهد للوصول الى حقيقة مراده ، فأرجو أن أكون قد أصبت مراده على وجه التحقيق ، ذلك أن هناك من جعل "التنزيه والتشبيه" بمعنى "الاطلاق والتقييد" لافرق بينهما ، وأن كل واحد منهما عين الآخر ، وهذا غير صحيح فى نظرى ، ولعل منشأ الخطأ والاشتباه عند من جعلهما بمعنى واحد أن ابن عربى وصف التنزيه بأنه تقييد ، كما وصف الاطلاق بأنه تقييد ، أيضا ، فظن أن مراد ابن عربى بهما شىء واحد .

قال ابن عربى عن التنزيه :"ان التنزيه عند أهل الحقائق فى الجناب الالهى عين التحديد والتقييد " (١) .

وقال :"ان غاية المنزه التحديد " (٢) .

وقال :"التنزيه تحديد المنزه " (٣) .

وقال عن الاطلاق :"الاطلاق عن التقييد تقييد ، والمطلق مقيد بالاطلاق " (٤) .

وقال :"التقييد صفة تضيفها العقول والكشف الى الممكنات ، وتقصرها العقول عليها ، وتضيف الاطلاق الى الحق وماعلمت أن الاطلاق تقييد ، فان التقييد انما أصله وسببه التمييز حتى لاتختلط الحقائق ، فالاطلاق تقييد ، فانه قد تميز عن المقيد وتقيد بالاطلاق ، ...... ، فما ثم اطلاق لايكون فيه تقييد ، لأن المقيد الذى هو الكون تميز عن اطلاقه بتقييده ، فقد قيده بالاطلاق ، وهو تجليه فى كل صورة ،

---

(١) فصوص الحكم ص ٦٨ .
(٢) الفتوحات ٢١٣/٤ س ٢ .
(٣) الفتوحات ٣٢٧/٤ س ٢٤ .
(٤) فصوص الحكم ص ١١١ .

وقبوله كل حكم ممكن من حيث انه عين الوجود ، فقد قيدته أحكام الممكنات " .(١)

وقال :

نعت المهيمن بالاطلاق تقييد وكل ماقيل فيه فهو تحديد(٢)

فهذه النصوص تجعل التنزيه والاطلاق بمعنى التقييد ، فتوهم أن التنزيه عند ابن عربى هو الاطلاق بعينه ، وليس الامر كذلك لأن ثمة فارق بينهما ، ذلك أن التنزيه ، كما بينت سابقا ، وان كان فيه تقييد ، لأنه تمييز للذات عن أن تختلط بغيرها ، الا أنه تقييد للذات من حيث هى هى من غير ملاحظة اعتباراتها ونسبها ، والتى هى أسماؤها وصفاتها ، أو تجلياتها وصورها .

أما الاطلاق ـ وان كان فيه تقييد أيضا ـ فهو تقييد للذات باعتباراتها ونسبها ، أى هو تقييد للذات من حيث انحصارها فى المجالى والصور والمظاهر اللامتناهية . فتقييد التنزيه تقييد للذات فى مجلة الأحدية ، أو أحدية العين ، وتقييد الاطلاق تقييد للذات فى مجلى الواحدية أو أحدية الكثرة ، ففرق بين التقييدين ، تقييد التنزيه وتقييد الاطلاق ، الأول تقييد للذات من حيث هى هى بعيدة عن كل تعين واعتبار ، والآخر تقييد للذات من حيث اعتباراتها ونسبها وتعيناتها .

واذا كان التنزيه تقييد للشىء بالفعل ، لأنه تمييز ، فوصف التنزيه به صحيح ، لكن لماذا يصف ابن عربى الاطلاق ، أيضا ، بأنه تقييد ، مع كون الاطلاق ينافى التقييد ، والمطلق غير مقيد بأى شرط ؟

---

(١) الفتوحات ٣/٢١٩ س ٤ .
(٢) ديوان ابن عربى ص ٦٣ .

ان ابن عربى حينما يصف الاطلاق بأنه تقييد ، كما مر ، فانه يريد أن يُقِرّ حقيقة،وهى أنه مهما حاول المرء أن يطلق معبوده ، فمآله الى التقييد ، لانه لن يستطيع الانفكاك عنه ذلك أن أقصى غايات اطلاق المعبود ، أن يوصف وجوده بالاطلاق لكن مع كون هذا الوصف أقصى غايات الاطلاق ومنتهاه ، الا أن الموصوف به مقيد به ، أى مقيد بالاطلاق ، فهو أسير التقييد والمراد بتقييده بالاطلاق ، عند ابن عربى ، أنه مقيد بالصور والتجليات اللامتناهية ، فهذا مراد ابن عربى من تقييد الاطلاق ، وهو تقييد للذات فى مجموع صور ومجالى ومظاهر العالم اللامتناهية . أما تقييد التنزيه فهو تقييد للذات من حيث هى هى معراة عن المجالى والصور . فقد بان بهذا أن التنزيه اثبات للذات من حيث هى هى ، لاحكم فيه على الذات ، أما الاطلاق فهو حكم على الذات بكونها مطلقة فى الظهور فى المجالى والصور ، أى بقبولها جميع الصور والتجليات الكائنة والتى ستكون ، وهى بهذا مقيدة بهذا الاطلاق . والله أعلم .

بين الكل والكلى :

قبل الشروع فى بيان كون الحق عند ابن عربى كلا أو كليا لابد من توضيح معنى "الكل" و "الكلى" والفارق بينهما حتى تتضح الصورة .

"فالكل" هو مايتركب من أجزاء (١) ، مثل "زيد" مثلا فهو كل يتركب من أجزاء ، مثل رأسه وصدره ويديه ورجليه وغيرها من الاجزاء ، فالكل وهو "زيد" هنا مشتمل على أجزاء ، باجتماعها صح وصفه بأنه كل .

أما "الكلى" فهو مالايمنع نفس تصور معناه عن وقوع الشركة فيه (٢)،كلفظ "الانسان" مثلا فانه معنى كلى يصدق على

---

(١) انظر : التعريفات ص ١٩٥ .
(٢) انظر : معيار العلم ص ٣٤ ، التعريفات ص ١٩٥ .

كثيرين ، اذ لايمنع تصور معناه أن يطلق على "زيد" و "عمرو" و "خالد" و "بكر" ، الى مالايتناهى من الافراد ، اذ كل فرد من هذه الأفراد يصدق عليه وصف الانسانية . وأفراد الكلى تسمى جزئيات ، فكل فرد من أفراد الانسانية مثل "زيد" و "عمرو" ...الخ يسمى جزئى .

هذا هو المراد بالكل والكلى ، ومن خلال معنيهما يظهر الفارق بينهما ، فأول فارق بينهما أن الكل من حيث هو كل له وجود فى الخارج متحقق به ، بخلاف الكلى من حيث هو كلى ، اذ لاوجود له فى الخارج يتحقق به ، بل هو وجود ذهنى صرف ، والموجود فى الخارج أفراده فقط .

والفارق الثانى أن أفراد الكل ، وهى الأجزاء ، لايصح أن يطلق على كل واحد منها اسم الكل ، فلايصح مثلا أن نسمى رأس زيد أو يديه أو رجليه "زيد" ، بخلاف الكلى ، فان كل فرد من أفراده وهى الجزئيات ، يصح أن نطلق عليه اسم الكلى مثل "زيد" فلانه فرد من أفراد الانسانية ، يصح أن نطلق عليه انسان ، وكذا "عمرو" و "خالد" و "بكر" وغيرهم من أفراد الانسانية . فأفراد الكل وهى الاجزاء لاتسمى بالكل بخلاف أفراد الكلى وهى الجزئيات ، تسمى بالكلى .

والفارق الثالث وهو مترتب على الذى قبله ، أن الحكم على الكلى ينسحب على جميع جزئياته . مثاله اذا حكمنا على الانسان بأنه ضاحك بالقوة أو كاتب بالقوة ، صدق هذا الحكم على جميع أفراد الانسانية ، بحيث يصدق هذا الحكم على كل فرد بخصوصه . أما الحكم على الكل فلاينسحب على جميع أفراده بحيث يصدق على كل جزء من أجزاء الكل على جهة الاستقلال ، بل لابد حتى يصدق هذا الحكم من تألف الاجزاء واجتماعها حتى يصدق الحكم على الكل ككل ، لاجزء جزء .(١)

---

(١) أنظر بعض هذه الفروق بين الكل والكلى فى ضوابط المعرفة ص ٣٣ ، ٣٤ .

وبهذا العرض الموجز بان الفرق بين "الكل" و "الكلى" وبعده نتساءل هل الله تبارك وتعالى أو الوجود الواحد ، عند ابن عربى ، كل أم كلى ، وهل هذه الكثرة المشاهدة كثرة أجزاء أم جزئيات ؟ وبمعنى آخر هل لله تبارك وتعالى وجود فى الخارج ، وهو كونه "كل" ومظاهر العالم المتعددة أجزاء هذا الكل ، أم أنه لاوجود له فى الخارج ، بل هو معنى كلى مطلق ، والموجود فى الخارج أفراده التى هى جزئيات هذا المعنى الكلى ؟

فى الحقيقة لم أقف على مايقطع جواب هذه المسألة عند ابن عربى من كلامه نفسه حسب اطلاعى ، لأنه أحيانا يمثل علاقة الواحد بالكثرة بعلاقة الكل بأجزائه ، وأحيانا أخرى يمثلها بعلاقة الكلى بجزئياته . وسوف أورد نصوصه بعد قليل . لكن هناك من العلماء من حكم عليه بأحد الأمرين ، فابن القيم ذهب فى قصيدته النونية الى القول بأن الله كل عند ابن عربى ، وكذا تابعه شارحه الهراس . قال ابن القيم :

وتكثر الموجود كالأعضاء فى الـ ... محسوس من بشر ومن حيوان
أو كالقوى فى النفس ذلك واحد ... متكثر قامت به الأمران
فيكون كلا هذه أجزاؤه ... هذه مقالة مدعى العرفان (١)

وهذه الأبيات تحكى ماقاله ابن عربى فى الفصوص من تصوير الكثرة بكثرة أعضاء الشخص الواحد ، وهو تمثيل لله بأنه كل ، وسيأتى نصه .

أما مصطفى صبرى فقد ذهب الى أن عموم الصوفية ، ومنهم ابن عربى يجعلون الله كليا ، وحقائق العالم أفراده ، قال "الظاهر عند فحص أقوال الصوفية الوجودية المعدودين من المسلمين ودرسها أنهم يعتبرون الله مطلقا وكليا ، لا كلا ، والموجودات أشبه بأن تكون أفراد الكلى منها بأن تكون

---

(١) أنظر : نونية ابن القيم مع شرحها للهراس ٦٢/١ .

أجزاء الكل " .(١)

وقال أيضا : "واعتبارهم الله كليا معروف فيما بينهم .... " .(٢)

والحق أن ابن عربي أقرب الى القول بأن الله كلي منه الى القول بأنه كل ، هذا الذي ترجح عندي ، وسوف أعلل هذا الترجيح وأدعمه بالأدلة بعدما أورد نصوصه حول هذا الموضوع .

أما نصوص ابن عربي ، والتي يفهم منها أن الله كل عنده ، فمنها قوله :"اذا نظرت وجدت العالم مع الحق موضع حيرة ، هو لاهو ، ومارميت اذ رميت ولكن الله رمى ، فختم بما به بدأ ، فياليت شعري من الوسط ، فانه وسط بين نفي وهو قوله : { ومارميت } وبين اثبات وهو قوله : { ولكن الله رمى }(٣) ، وهو قوله : ماأنت اذ أنت ، لكن الله أنت .(٤) فهذا كلامنا في الظاهر والمظاهر ، وأنه عينه ، مع اختلاف صور المظاهر ، فنقول في زيد انه واحد مع اختلاف أعضائه ، فرجله ماهي يده ، وهي زيد في قولنا : زيد ، وكذلك أعضاؤه كلها وباطنه وظاهره ، وغيبه وشهادته ، مختلف الصور وهو عين زيد ، ماهو غير زيد " .(٥)

وقوله :"وماثم الا الله الحق من كونه محيطا ، ......، فيرى من حيث أثره في المحيط به بالصور التي ظهر بها ، المحيطُ نفسَه بنفسه ، ومن حيث تعدد أعيانه ، رأى منه به ، وكانت كل عين مغايرة لصاحبتها ، ولذلك اختلفت صور العالم وان كانت واحدا ، كما اختلفت صور الانسان في نفسه ، وان كان الانسان واحدا ، فيده ماهي رجله ، ورأسه ماهو صدره ، وعينه ماهو أذنه ولالسانه ولافرجه ، وعقله ماهو فكره ،

---

(١) موقف العقل ١٥٥/٣ .
(٢) موقف العقل ١٥٧/٣ .
(٣)، (٤) سورة الأنفال : ١٧
(٥) الفتوحات ٤٤٤/٢ س ١٤ .

ولاخياله ، فهو متنوع متعدد العين بالصور المحسوسة والمعنوية ، ومع هذا يقال فيه انه واحد ويصدق ، ويقال فيه كثير ويصدق ، فمن حيث أحديته نقول رأى نفسه بنفسه ، ومن حيث كثرته نقول رأى بعضه ببعضه " (١) .

وقوله :"اعلم أن التركيب الذاتي الواجب للمركب الواجب الوجود لنفسه لايقدح فيه القدح الذى يتوهمه النظار فان ذلك فى التركيب الامكانى فى الممكنات بالنظر الى اختلاف التركيبات الامكانية فيطلب التركيب الخاص فى هذا المركب مخصصا بخلاف الأمر الذى يستحقه الشىء لنفسه ، كما تقول فى الشىء الذى يقبل الأشكال لنفسه ، لاتقول ان ذلك له بجعل جاعل ، أعنى قبول الأشكال ، وانما الذى يكون له بالمخصص كون شكل خاص دون غيره مع امكان قيام شكل آخر به ، فلابد من مخصص ، .... ، فالتركيب الذاتى الذى يقتضيه الواجب الوجود لنفسه خارج عن هذا الحكم ، لأنه مجهول الماهية عند النظار فنسبة التركيب اليه مجهولة ، مع معقولية التركيب . ومعنى التركيب كونه كثيرا فى ذاته ، كما لم يقدح فيه كونه له صفات قديمة عند مثبتى الصفات من النظار كالأشاعرة (٢) .

وقوله :"ان للحق فى كل معبود وجها يعرفه من يعرفه ، ويجهله من يجهله ، ......، فالعالِم يعلم مَن عَبَد ، وفى أى صورة ظهر حتى عُبِد ، وأن التفريق والكثرة كالأعضاء فى الصور المحسوسة ، وكالقوى المعنوية فى الصورة الروحانية " (٣) .

وقوله :"لايكون مجيبا الا اذ كان مَن يدعوه ، وان كان عينُ الداعي عينَ المجيب ، فلاخلاف فى اختلاف الصور ، فهما صورتان بلاشك . وتلك الصور كلها كالأعضاء لزيد ، فمعلوم أن زيدا

---

(١) الفتوحات ١٥١/٢ س ١٢ .
(٢) الفتوحات ٤٨٣/٣ س ٥ من أسفل .
(٣) فصوص الحكم ص ٧٢ .

حقيقة واحدة شخصية ، وأن يده ليست صورة رجله ولارأسه ولاعينه ولاحاجبه . فهو الكثير الواحد ، الكثير بالصور ، الواحد بالعين "(١) .

فيفهم من هذه النصوص وغيرها أن الله كل عنده ، وما الكثرة المشاهدة الاكثرة أجزائه ، وأنه بانضمام هذه الأجزاء واجتماعها يتركب ويتألف منها حقيقة واحدة ، هى حقيقة الله واجب الوجود .

أما نصوصه التى يفهم منها أن الله معنى كلى ، فمنها قوله :"اعلم أن الحق تسمى بالظاهر والباطن ، فالظاهر للصور التى يتحول فيها ، والباطن للمعنى الذى يقبل ذلك التحول والظهور فى تلك الصور "(٢) .

فقوله :"والباطن للمعنى الذى يقبل ذلك التحول" يفهم منه أن الله كلى عنده ، لأنه معنى يصدق على ماشاء من الصور

وقوله :"اعلم أن الأمور الكلية ، وان لم يكن لها وجود فى عينها ، فهى معقولة معلومة بلاشك فى الذهن ، فهى باطنة لاتزال ، عن الوجود العينى ، ولها الحكم والأثر فى كل ماله وجود عينى ، بل هو عينها لاغيرها ، أعنى أعيان الموجودات العينية ، ولم تزل عن كونها معقولة فى نفسها ، فهى الظاهرة من حيث أعيان الموجودات ، كما هى الباطنة من حيث معقوليتها ، .... ، ولولا سريان الحق فى الموجودات بالصورة ماكان للعالم وجود ، كما أنه لولا تلك الحقائق المعقولة الكلية ماظهر حكم فى الموجودات العينية . ومن هذه الحقيقة كان الافتقار من العالم الى الحق فى وجوده "(٣) .

وشبه ابن عربى علاقة الواحد بالكثير بالانسان ، وأنه واحد بالعين ، كثير بالصور ، أى أن الانسانية عين واحدة ،

---

(١) فصوص الحكم ص ١٨٣ ، ١٨٤ .
(٢) الفتوحات ٢/٣٩٠ س ٣ من أسفل .
(٣) فصوص الحكم ص ٥١ ، ٥٥ .

لكن مع ذلك صورها كثيرة وأشخاصها متعددة غير متناهية ، فقال :"كالانسان واحد بالعين بلاشك ، ولانشك أن عمرا ماهو زيد ، ولاخالد ولاجعفر ، وأن أشخاص هذه العين الواحدة لاتتناهى وجودا ، فهو وان كان واحدا بالعين ، فهو كثير بالصور والأشخاص " (١) .

هذه بعض نصوصه والتى يفهم منها أن الله معنى كلى ، لاتحقق له فى الخارج ولاوجود له الا فى أفراده وجزئياته اللامتناهية . ولاشك أن ابن عربى يذهب الى أحد الرأيين فى حق الله تعالى ، اما أنه كل أو أنه كلى . والحق ، كما قدمت ، أنه أقرب الى القول بأنه كلى من القول بأنه كل ، وذلك لعدة أسباب :

(١) ان ابن عربى يذهب الى أن وجود الله مطلق ومقيد ، كما مر معنا ، عند الحديث عن الاطلاق والتقييد ، ومعلوم أن الوجود المطلق من حيث هو مطلق وجود ذهنى ، لاتحقق له فى الخارج ، فهو أمر كلى ، والموجود فى الخارج أفراده المقيدة ، أو جزئياته ، ولو لم يكن الله كليا عنده ، والا فما فائدة وصفه بالاطلاق والتقييد اذ لو كان للمطلق وجود عينى مستقل به فى الخارج ، لامتنع أن يتقيد فيما لايتناهى من الأفراد ، كما هو مذهب ابن عربى فى التجلى الدائم المستمر اللامتناهى ، ولما صح وصفه بالاطلاق حينئذ . فدخول أفراد جديدة الى حيز الوجود ووصفها بأنها تجليات الله ومظاهره ، يقطع بأن الله معنى كلى يصدق على مالايتناهى من الافراد ويدخلها حيز الالوهة .

وقد حكم ابن تيمية على تلميذ ابن عربى ، وهو القونوى لأنه يقول بالاطلاق والتعيين فى حق الله تعالى ، بأن

---

(١) فصوص الحكم ص ١٨٤ .

الله كلي عنده [1] ، بينما لم يصدر على ابن عربي هذا الحكم لعدم اطلاعه على حقيقة مذهبه ، ولو أنه اطلع على كلامه في الاطلاق والتقييد لما امتنع عن الحكم عليه بما حكم على تلميذه ، لأنه ظن أن ابن عربي لايقول بما قال به تلميذه ، والحق أن التلميذ نسخة مكررة عن شيخه ، فهو الذي وافق شيخه بالقول بالاطلاق والتقييد ، وعنه أخذ هذه الفكرة .

(٢) القول بأن الله في مرتبة الأحدية – وهي المجلى التي لايلاحظ فيها مظاهر الله وتجلياته – وجود مجرد عن كل وصف ونعت ، فلايوصف بأي وصف اطلاقا ، لاثبوتي ولاسلبي ، أي لايصدق عليه الامجرد ذات محضة . ومعلوم أن الذات المعراة عن كل وصف ونعت لاوجود لها في الخارج ، بل هو وجود ذهني محض ، ولعل هذا ماحدا به الى وصف الحق ، سبحانه وتعالى ، بانه وجود مطلق .

(٣) ان القول بأن الله كلي من خلال الأمثلة التي سيقت من كلامه ، أقرب الى حقيقة مذهبه منه الى القول بانه كل ذلك أن من أسس مذهبه أن الحق يتجلى في مظاهر العالم ويظهر بها ، فمظاهر العالم مجالي للحق ، سبحانه وتعالى ، واذا كان الأمر كذلك فتمثيل ابن عربي للحق بأنه كل – كما مثله بشخص زيد وأنه واحد العين ، متكثر الأعضاء – لايتمشى تماما مع مذهبه ، لأن يد زيد ورجله ورأسه وغيرها من الأعضاء ليست مجالي زيد ، وزيد لم يتجلى بها [2] ، بينما يتمشى هذا المذهب مع القول بأنه كلي ، لأن المعنى الكلي له القابلية في التجلي والظهور بما لايتناهى من المظاهر والصور ، بحيث تكون هذه المظاهر والصور مجالية .

---

(١) مجموعة الرسائل ٢٢/٤ ومابعدها .
(٢) انظر التعليقات على الفصوص لعفيفي ص ٢٦٦ .

(٤) ولابن عربى نص فى غاية الأهمية ، يفهم منه أن الله مجرد معنى لاوجود له فى الحقيقة ، وهو وان لم يصرح فيه أيضا بأن الله معنى كلى ، الا أنه يدل عليه ، وهو قوله :

"من خزائن الجود يتضمن فضل الطبيعة على غيرها ، وذلك لشبهها بالأسماء الالهية ، فان العجب ليس من موجود يؤثر ، وانما العجب من معدوم يؤثر ، والنسب كلها أمور عدمية ، ولها الاثر والحكم ، فكل معدوم العين ظاهر الحكم والاثر فهو على الحقيقة المعبر عنه بالغيب ، فانه من غاب فى عينه فهو الغيب ، والطبيعة غائبة العين عن الوجود ، فليس لها عين فيه ، وعن الثبوت وليس لها عين فيه ، فهى عالم الغيب المحقق . وهى معلومة كما أن المحال معلوم ، غير أن الطبيعة ، وان كانت مثل المحال فى رفع الثبوت عنها والوجود ، فلها أثر ، ويظهر عنها صور ، والمحال ليس كذلك ومفاتيح هذا الغيب هى الأسماء الالهية التى لايعلمها الا الله العالم بكل شىء . والأسماء الالهية نسب غيبية ، اذ الغيب لايكون مفتاحه الا غيبا ، وهذه الأسماء تعقل منها حقائق مختلفة معلومة الاختلاف ، كثيرة ، ولاتضاف الا الى الحق ، فانه مسماها ، ولايتكثر بها ، فلو كانت أمورا وجودية قائمة به لتكثر بها . فعلمها سبحانه من حيث كونه عالما بكل معلوم ، وعلمناها نحن باختلاف الآثار منهما فينا ، فسميناه كذا من أثر ماوجد فينا ، فتكثرت الآثار فينا ، فكثرت الأسماء الالهية ، والحق مسماها ، فنسبت اليه ولم يتكثر فى نفسه بها ، فعلمنا أنها غائبة العين ، ....، وماثم موجود ليس هو الله الا عن الله ، وماثم واجب الوجود لذاته الا الله ، وماسواه فموجود به ، لالذاته فالسر معقول ، النسب والاخفى منها أعيانها . فبالمشيئة ظهر أثر الطبيعة ،

وهي غيب ، فالمشيئة مفتاح ذلك الغيب ، والمشيئة نسبة الهية لاعين لها ، فالمفتاح غيب . وان لم تثبت هذه النسب في العلم - وان كانت غيبا وعدما - فلم يكن يصح الوجود لموجود أصلا ، ولاكان خلق ولاحق ، فلابد منها ، فالغيب هو النور الساطع العام الذي به ظهر الوجود كله ، وماله في عينه ظهور ، .... ، وان أردت أن يقرب عليك تصور ماقلت فانظر في الحدود الذاتية للمحدود التي لايعقل المحدود الابها وينعدم المعلوم بعدمها ، ويكون معلوما بوجودها ، اتساعا وان لم توصف بالوجود " .(١)

فهذا النص يفيد افادة تامة أن الله معنى غيبي لاوجود له ولاتحقق في الخارج ، والغيب كما فسره هو الغائب في عينه فلاعين له ، وهو ههنا يستبدل كلمة الطبيعة بكلمة الله ، فهو يريد بالطبيعة هنا الحق ، سبحانه وتعالى . وعن هذا المعنى الغيبي الباطني ظهرت الآثار الشهودية الظاهرة ، وقد أكد هذا المعنى بتشبيه ظهور الآثار الشهودية عن المعنى الغيبي الذي لاوجود له في عينه بظهور الأشياء عن حدودها ، فالحدود أمور غيبية ، أعني لاوجود لها فهي أمور ذهنية ، ومع ذلك كان لها الاثر في ايجاد ماله وجود في عينه ، فكان أثرها أن أدخلته حيز الوجود العيني الشهودي .

وبهذا العرض بان أن الله عند ابن عربي معنى كلي لاوجود له في الخارج من حيث هو هو ، والموجود في الخارج أفراده فقط . فالله بمنزلة الجنس عنده ، والموجودات بمثابة الأنواع له . وأما تمثيله للعلاقة بين الواحد والكثير ، أعني الله والموجودات ، بأمثلة الكل ، فهو مجرد تقريب وتوضيح للصورة ، اذ فيه تجوز وتوسع في الكلام . والله أعلم .

---

(١) الفتوحات ٣٩٧/٣ س ٣ .

نصوص ابن عربي التي يوافق فيها عقيدة أهل السنة والجماعة والجواب عنها :

واذ وقد فرغنا من قضية الكل والكلي نكون قد انهينا عرض مذهب ابن عربي في وحدة الوجود ، ولم يبق الا أن نورد نصوصه الاخرى التي يوافق فيها عقيدة أهل السنة والجماعة من اعتقاد ثنائية الوجود ، ونفي الحلول والاتحاد ، وغير ذلك مما هو ثابت عنه ، والتي لو اخذت على ظاهرها دلت على تناقض صريح بين افكار هذا الرجل ، لكن كما ذكرت سابقا ان الرجل ليس متناقضا ولامضطربا ، بل هو ذو دهاء وحيلة عظيمتين ، فلم يكن من البساطة والسذاجة حتى يحيط بمذهبه السذج وبسطاء التفكير . واذا لم يكن الرجل متناقضا فلابد انه يدين باحد المذهبين اما مذهب وحدة الوجود أو ثنائيته اذ لايعقل الجمع بين النقيضين ، وحدة ولاوحدة ، أو ثنائية ولاثنائية . وقد قدمت له نصوص مستفيضة تثبت أنه يدين بوحدة الوجود وانه استقر عليه قدمه وثبت ، كما جاء في النص رقم (٧٨) ، كما تقدم شرح مذهبه في الوجود ونظام ظهور الكثرة بما يقطع بانه يدين بهذا المذهب . واذا كان ابن عربي يذهب الى القول بوحدة الوجود ، فما يقال عن تلك النصوص الكثيرة التي ثبتت عنه ؟ والتي سوف اتناول ذكر كثير منها ، والتي يوافق فيها عقيدة أهل السنة والجماعة ، بل عموم المسلمين بل عموم الديانات السماوية الاخرى من التفريق بين الخالق والمخلوق والرب والمربوب .... الخ .

في الحقيقة ان النظر في هذا المبحث يعد في غاية الاهمية ، لانه يرفع اشكالا طالما ظل باقيا ، ويحل معضلة من معضلات فكر ابن عربي ، لم يتقدم أحد – فيما أعلم – الى حل عقده ، وفك رموزه . ذلك ان هذا المبحث يرفع التناقض الظاهري في كلام ابن عربي ويرفع الاشكال الشكلي اللفظي – الذي أوجب اختلاف الناس في حقه بين مبغض ومحب ومكفر ومبرىء – ويوجه الكلام توجيها يتوافق مع مراد ابن عربي منه في

وحدة الوجود . فأرجو الله التوفيق والسداد .

وقد كنت فكرت مليا فى الاجابة عن نصوصه التى توافق عقيدة أهل السنة والجماعة ، وأعددت لكل منها جوابا من عند نفسى ، لكن بعد عون الله وتوفيقه تمكنت من الوقوف على الاجابة عن أكثرها من كلام ابن عربى نفسه ، ووجدتنى ، بحمد الله تعالى ، مصيبا فى أكثر ما أعددت من أجوبة ، فتوافقت أغلب اجاباتى مع اجابات ابن عربى نفسه .

فسوف أجيب عن أغلب هذه النصوص ، التى سيرد ذكرها بعد قليل ، من كلام ابن عربى نفسه ، حيث يشرح فى موضع ما أبهمه فى موضع آخر ، ويبين فى موضع ما أجمله فى موضع آخر ، وطارح الهوى والتعصب سيعلم يقينا ، فيما بعد ، أن ابن عربى يدين بوحدة الوجود . وبعض النصوص والمسائل ربما قد سبق الجواب عنها عند عرض مذهبه فى الوجود ، ولامانع من ذكرها هنا للتأكيد .

وتنقسم نصوصه التى يوافق فيها عقيدة أهل السنة والجماعة الى عدة أقسام :

(أ) قسم يبطل فيه الحلول والاتحاد وحلول الحوادث بذات الله تعالى والاتصال والانفصال .

(ب) وقسم ينفى فيه عن الله المثل والضد والند والشريك .

(ج) وقسم يمنع فيه الاحاطة بذات الله وحقيقته .

(د) وقسم يصرح فيه أن الله ليس بجسم ولاجوهر ولاعرض .

(هـ) وقسم يصرح فيه بعدم حاجة الله للعالم وأنه غنى عنه .

(و) وقسم يفرق فيه بين القديم والحادث والواجب والممكن .

(ز) وقسم يفرق فيه بين الخالق والمخلوق والرب والمربوب .

(ح) وقسم يصرح فيه بأن الله ماهو عين العالم .

(ط) وقسم يصرح فيه بأنه مافى أحد من الله شىء .

(ى) وقسم يصرح فيه بالتفريق بين صفات الحق وصفات الخلق .

وسوف أورد نصوص كل قسم على حده ، وأجيب عن مشكله من كلام ابن عربي نفسه في أغلب الأحيان ، فان لم أقف له على جواب من كلامه ، أجبت بما فتح الله به علي .

(أ) نصوص ابن عربي التي يبطل فيها الحلول والاتحاد وحلول الحوادث بذات الله عز وجل ، والاتصال والانفصال :

(١) قال ابن عربي في صفة العارف :"مهذب الأخلاق غير قائل بالاتحاد " (١) .

(٢) وقال أيضا :"ماقال بالاتحاد الا أهل الالحاد " (٢) .

(٣) وقال أيضا :"اذا كان الاتحاد يصير الذاتين ذاتا واحدة فهو محال " (٣) .

(٤) وقال أيضا :"الاشتراك بين الخلق والحق في جميع الأشياء الا في الاتحاد " (٤) .

(٥) وقال أيضا :"فلاتنسبوني الى الاتحاد الفرد ، فانه السيد وأنا العبد ، وانما هي رموز وأسرار لايلحقها الخواطر والأفكار " (٥) .

(٦) وقال أيضا :"احذر من الاتحاد ، ..... ، فان الاتحاد لايصح ، فان الذاتين لاتكون واحدة " (٦) .

(٧) وقال أيضا :"ترى العدد واحدا ، لكن له سير في المراتب ، فيظهر بسيره أعيان الأعداد ، ومن هذا المقام زل القائل بالاتحاد " (٧) .

(٨) وقال :

ودع مقالة قوم قال عالمهم بأنه بالاله الواحد اتحدا

---

(١) الفتوحات ٣١٧/٢ س ٥ .
(٢) الفتوحات ٣٧٢/٤ س ٢٩ .
(٣) كتاب المسائل ص ٢٩ .
(٤) كتاب الشاهد ص ١ .
(٥) كتاب الاسرا الى مقام الاسرى ص ٦٦ .
(٦) كتاب الألف ص ٥ .
(٧) كتاب الفناء في المشاهدة ص ٢ .

الاتحاد محال لايقول به   الاجهول به عن عقله شردا (١)

(٩) وقال أيضا :

لاتقل باتحادنا   فتكذبك نشأتي

أنا ان كنت بيته   فهو بالشرع قبلتي (٢)

هذه بعض نصوصه في رفض الاتحاد ، أما نصوصه في رفض الحلول فقد قال في بعضها :

(١٠) "من قال بحلوله في الصور فذلك جاهل" (٣) .

(١١) وقال أيضا :"من قال بالحلول فهو معلول ، وهو مرض لادواء لدائه ، ولاطبيب يسعى في شفائه" (٤) .

(١٢) وقال في ابطال حلول الحوادث بذات الله :"تعالى أن تحله الحوادث أو يحلها" (٥) .

(١٣) وقال عن الاتصال والانفصال في حق الله عز وجل :

كل اتصالٍ مُعْلِمٍ بانفصال   وليس هذا من مقام الرجال (٦)

وقال أيضا :"انما يحمل الاجنبي ومايقول به الا الغبي" (٧).

فدل ظاهر هذه النصوص أنه يبطل الاتحاد والحلول وحلول الحوادث بذات الله ، والاتصال والانفصال في حق الله تعالى .

والجواب عن هذه النصوص ، أن القول بالحلول أو الاتحاد أو حلول الحوادث بذات الله أو الاتصال أو الانفصال يقتضى وجود أكثر من ذات وحقيقة واحدة في الوجود ، بينما الوجود لايشتمل الاعلى حقيقة واحدة فقط ،اذ لاثنائية اطلاقا ، فكيف يتصور وقوع الاتحاد أو الحلول أو حلول الحوادث بذاته أو اتصاله أو انفصاله وليس في الوجود الا هو، ليس في الوجود حقيقة أخرى حتى يمكن حصول الحقائق المذكورة ، اذ تستلزم

---

(١) ديوان ابن عربي ص ٤٤١ .
(٢) الفتوحات ٣٨٧/٤ .
(٣) الفتوحات ٣٧٦/٣ س ١ .
(٤) الفتوحات ٣٧٩/٤ س ٢١ .
(٥) الفتوحات ٣٦/١ س ٢٣ .
(٦) الفتوحات ٣٧٢/٤ .
(٧) الفتوحات ٣٧٢/٤ س ٢٦ .

تلك الحقائق وجود حقيقتين فما فوق ، لاحقيقة واحدة فقط ، وهذا مايتنافى مع وحدة الوجود ، لأن الذى يقول بوحدة الوجود يجب عليه الغاء الاتحاد والحلول وحلول الحوادث بذات الله وكذا ابطال الاتصال والانفصال ، والا فما تحقق بوحدة الوجود . واليك معنى هذا الجواب عند ابن عربى نفسه ، قال ابن عربى :"هذا هو منزل الاتحاد الذى ماسلم أحد منه ، ولاسيما العلماء بالله ، .... ، فأما أصحاب النظر العقلى فأحالوه لأنه عندهم يصير الذاتين ذاتا واحدة ، وذلك محال ، ونحن وأمثالنا نرى ذاتا واحدة لاذاتين ، ويجعل الاختلاف فى النسب والوجوه ، والعين واحدة فى الوجود ، والنسب عدمية "(١) .

وقال أيضا :"مقام الواحد يتعالى أن يحل فى شىء ، أو يحل فيه شىء "(٢) .

وقال عن الحلاج :"منزلة الحق لديه منزلة موسى من التابوت ، ولذلك كان يقول باللاهوت والناسوت ، وأين هو ممن يقول العين واحدة ويحيل الصفة الزائدة "(٣) .

على أن ابن عربى قد يورد الاتحاد ويقول به ، لاعلى أنه الاتحاد المعروف والذى يقع من امتزاج حقيقتين ، بل على أنه وحدة وجود ، فهو يريد أحيانا بالاتحاد وحدة الوجود ، وهذا نصه ، قال ابن عربى :"المخاللة لاتصح الا بين الله وبين عبده(٤) ، وهو مقام الاتحاد ، ..... ، وانما قلنا لاتصح الخلة(٥) الا بين الله وبين عبده لأن أعيان الأشياء متميزة ، وكون

---

(١) الفتوحات ٥٦٦/٣ س ٧ .
(٢) الفتوحات ٤٩٤/٣ س ١٥ .
(٣) الفتوحات ٣٣٢/٤ س ١٥ .
(٤) المراد بالعبد هنا المخلوقين ، أو مظاهر العالم ، وابن عربى يستخدم هذا المصطلح دائما ، أعنى(رب وعبد) و (حق وخلق) للدلالة على وجهى الحقيقة الوجودية الواحدة .
(٥) مراده بكون الأعيان أى تكون الأعيان وحصولها فى الكون وهو الوجود الشهودى ، وحصولها هذا هو بعينه حصول وجود الحق وحقيقته ، فالوجود للحق لا للأعيان .

الأعيان وجود الحق لاغير ، ووجود الشيء لايمتاز عن عينه ، فلهذا لاتصح الخلة الا بين الله وعبيده خاصة " . (١)

أما جوابه عن الاتصال والانفصال ، فهو في قوله :

فلم يبق الا الحق لم يبق كائن
فما ثم موصول وماثم بائن
بذا جاء برهان العيان فما أرى
بعيني الا عينه اذ أعاين (٢)

أي أنه لايتصور وقوع الاتصال والانفصال ، وليس في الوجود الاحقيقة واحدة ، نعم لو كان هناك أكثر من حقيقة وذات لصح الاتصال أو الانفصال .

(ب) نصوصه التي ينفي فيها عن الله المثل والضد والند والشريك :

(١) قال ابن عربي :"ان الله تعالى اله واحد لاثاني له في ألوهيته منزه عن الصاحبة والولد ، مالك لاشريك له .... ليس له مثل معقول ، ولادلت عليه العقول ...". (٣)

(٢) وقال أيضا :"انه سبحانه لايشبه شيئا ، ولايشبهه شيء" . (٤)

(٣) وقال أيضا :"والباري تعالى لايُشْبِه شيئا " . (٥)

والجواب عن هذه المسألة بمثل جواب سابقتها ، ذلك أن الوجود مشتمل على حقيقة واحدة فقط ، لاتكثر في حقائق الوجود ، فكيف يتصور أن يكون له مثل أو شريك أو ند أو ضد وليس الا هو ، وانما يتصور المثل والشريك وغير ذلك بين حقيقتين فما فوق ، أما الحقيقة الواحدة فلايتصور وقوع ذلك

---

(١) الفتوحات ٢٢/٢ س ٤ .
(٢) فصوص الحكم ص ٩٣ .
(٣) الفتوحات ٣٦/١ س ١٦ .
(٤) الفتوحات ١١٩/١ س ١ .
(٥) الفتوحات ٩٥/١ س ٨ .

منهـا ، بـل يستحيل ، اذ المثلية والشركة والضدية والندية من المعاني التي تحمل بين حقيقتين فأكثر . واليك جواب ابن عربي بمعنى ماتقدم ، قال ابن عربي في قوله تعالى : { ليس كمثله شيء }(١) :"أي ليس في الوجود شيء يماثل الحق ، أو هو مثل للحق ، اذ الوجود ليس غير عين الحق ، فما في الوجود شيء سواه يكون مثلا له أو خلافا ، هذا مالايتصور ، فان قلت فهذه الكثرة المشهودة ، قلنا هي نسب أحكام استعدادات الممكنات في عين الوجود الحق ، والنسب ليست أعيانا ولاأشياء ، وانما هي أمور عدمية بالنظر الى حقائق النسب ، فاذا لم يكن في الوجود شيء سواه ، فليس مثله شيء ، لانه ليس ثم فافهم ، .... ، فما ظهر في الوجود بالوجود الا الحق ، فالوجود الحق وهو واحد ، فليس ثم شيء هو له مثل لانه لايصح أن يكون ثم وجودان مختلفان أو متماثلان "(٢) .

وقال أيضا :"لاحكم للتشبيه عليه (أي على الله) ، ولهذا قال : { ليس كمثله شيء }(٣) ، لعدم المشابهة ، فان الحقائق ترمي بها ، { وهو السميع البصير }(٤) اثباتا للصور ، .... والله يقول : انه بكل محيط ، وعلى كل شيء حفيظ أتراه يحيط به وهو خارج عنه ، ويحفظ عليه وجوده من غير نسبة اليه . فقد تداخلت الامور واتحدت الاحكام ، وتميزت الأعيان ، فقيل من وجه هذا ليس هذا ، عن زيد وعمرو ، وقيل من وجه هذا عين هذا ، عن زيد وعمرو ، وانهما انسان . كذلك نقول في العالم من حيث جوهره ومن حيث صورته كما قال الله { ليس كمثله شيء } وهو يعني هذا الذي ليس كمثله شيء ، { وهو السميع البصير }(٥) وحكم السمع ماهو حكم البصر " .

---

(١) سورة الشورى : ١١
(٢) الفتوحات ٥١٦/٢ س ٤ من أسفل ، ص ٥١٧ .
(٣) ، (٤) سورة الشورى : ١١
(٥) الفتوحات ٤٥٣/٣ س ١١ .

(ج) نصوصه التى يمنع فيها الاحاطة بذات الله وحقيقته :

(١) قال ابن عربى :"تقدست الألوهة فتنزهت أن تدرك وفى منزلتها أن تشرك "[(١)] .

(٢) وقال :"والذات لاتعلم أبدا على ماهى عليه "[(٢)] .

(٣) وقال :"انه (أى الحق) غير معلوم الذات ، لكن يعلم ماينسب اليه من الصفات ، أعنى صفات المعانى ، وهى صفات الكمال ، وأما العلم بحقيقة الذات فممنوع ، لاتعلم بدليل ولابرهان عقلى ، ولاياخذها حد "[(٣)] .

(٤) وقال :

"نهانا الشارع أن نتفكر فى ذات الله ، ومامنعنا من الكلام فى توحيد الله ، بل أمر بذلك ، فقال : { فاعلم أنه لااله الا الله واستغفر لذنبك }[(٤)] ، وهو هنا مايخطر لمن نظر فى توحيد الله من طلب ماهيته وحقيقته ، وهو معرفة ذاته التى ماتعرف ، وحجر التفكر فيها لعظيم قدرها ، وعدم المناسبة بينها وبين مايتوهم أن يكون دليلا عليها ، فلايتصورها وهم ولايقيدها عقل ، بل لها الجلال والتعظيم ، بل لايجوز أن تطلب بما ، كما طلب فرعون فاخطأ فى السؤال ، ولهذا عدل موسى ، عليه السلام ، عن جواب سؤاله "[(٥)] .

فهذه النصوص تفيد أنه لايمكن الوقوف على حقيقة الحق ، ولايمكن الاحاطة بذاته ومعرفة ماهيته ، وهو مايشعر بموافقته لعقيدة أهل السنة والجماعة .

والجواب عنها من ثلاثة أوجه :

---

(١) الفتوحات ٥١/١ س ٤ .
(٢) الفتوحات ٦١/١ س ٦ من أسفل .
(٣) الفتوحات ١١٨/١ س ٢ من أسفل ، س ١١٩ .
(٤) سورة محمد : ١٩
(٥) الفتوحات ٩٠/٣ س ٣ .

الوجه الأول : أنه قد تقدم معنا أن الله عند ابن عربى معنى كلى ، كما حقق فى محله ، ومظاهر العالم أفراده ، فاذا كان الله من حيث هو هو ـ بصرف النظر عن ملاحظة أفراده ـ معنى كلى ، والمعنى الكلى ذهنى صرف ، فلايمكن على هذا ادراك حقيقته ومعرفة ذاته ، والعلم به من حيث هو هو ، فذلك مستحيل وممتنع ، لكن يمكن معرفة وادراك مظاهره وأفراده الجزئية .

الوجه الثانى : وهو مستفاد من كون الحق سبحانه وتعالى مطلق الوجود ، كما تقدم ذكره عند الحديث عن الاطلاق والتقييد ، وأن الحق له مطلق التجلى فيما لايتناهى من المظاهر والصور ، ولاشك أن صور ومظاهر العالم غير منحصرة ، فالاحاطة بها محال ، فالاحاطة بالحق محال . واذا كانت الاحاطة بالحق محال ، فمعرفة ماهيته وحقيقته محال ، أيضا ، ونعنى بالاحاطة هنا الاحاطة على سبيل التفصيل ، بحيث يحيط العارف بكل صورة ومظهر ، لاتفوته أى صورة بتاتا ، وهذا محال . أما المعرفة الاجمالية ، وهى أن يحيط العارف ببعض الصور والمظاهر ، وهى الصور والمظاهر التى تيسرت له الاحاطة بها وتحصلت له معرفتها ، وأن يعلم اجمالا أن الله تعالى له جميع المظاهر والصور ، الظاهرة والتى ستظهر فى الوجود ، فهذه المعرفة ممكنة ، ليست مستحيلة ، بل هى المعرفة الصحيحة التى لامفر منها ولامهرب .

وقد سبق وأن تقدمت بعض نصوص ابن عربى عن هذه المعرفة التفصيلية والاجمالية ، ولابأس هنا أن نذكر بعضها للتدليل على ماتقدم ، فقد قال ابن عربى :"وهو (أى الله) أقرب اليه من حبل الوريد ، فهو عين المنعوت بأن له حبل الوريد ، فعلمنا أنه عين كل صورة ، ولانحيط بما فى الوجود من صور ،

فلانحيط به علما " .(١)

وقال :"وانما لم يحده ولم يقدره العارف به ، لأنه يراه جميع الصور ، فمهما حده بصورة عارفته صورة أخرى ، فانخرم عليه الحد ، فلم ينحصر له الأمر ، لعدم احاطته بالصور الكائنة وغير الكائنة ، فلم يحط به علما " .(٢)

وقال :"فالحق محدود بكل حد ، وصور العالم لاتنضبط ولايحاط بها ، ولاتعلم حدود كل صورة منها الاعلى قدر ماحصل لكل عالم من صورته ، فلذلك يجهل حد الحق ، فانه لايعلم حده الا بعلم حد كل صورة ، وهذا محال حصوله ، فحد الحق محال ، .... ، ومن جمع في معرفته بين التنزيه والتشبيه بالوصفين على الاجمال – لأنه يستحيل ذلك على التفصيل – لعدم الاحاطة بما في العالم من الصور – فقد عرفه مجملا لاعلى التفصيل " .(٣)

الوجه الثالث : أن العلم بأى شيء وادراك ذاته وحقيقته وماهيته يرجع الى معرفة حده ، والسؤال عن الحد والماهية يكون بالحرف "ما" ، والجواب عنه يكون بذكر الحدود الذاتية لكل محدود ، والتى هى الجنس والفصل ، فذكر الجنس يفيد اندراجه ضمن جنس يشترك المحدود ، والذى هو النوع ، مع غيره من الأنواع فيه ، وذكر الفصل يفيد تميز النوع المعين المحدود عن غيره من الأنواع المشتركة معه فى ذلك الجنس . فاذا كان السؤال بـ "ما" يصح فى حق مظاهر العالم المتعددة والمتنوعة ، لأنها أنواع تندرج ضمن أجناس فالأمر يختلف فى حق الحق جل وعلا ، فانه لايتوجه عليه السؤال بـ "ما" ، اذ لايصح هذا السؤال فى حقه ، لأنه لاجنس له يندرج فيه ، فيقع به الاشتراك بينه وبين غيره من الأنواع ، لأنه فى

---

(١) الفتوحات ٣٧٦/٣ س ٩ .
(٢) الفتوحات ٣٧٦/٣ س ٤ .
(٣) فصوص الحكم ص ٦٨ ، ٦٩ .

مقام ومرتبة لايشترك معه غيره فيه فلاجنس له ، واذا لم يكن مندرجا في جنس ، فلاحاجة له للفصل المميز له عمن سواه .

واذا كان الأمر كذلك ـ أعني استحالة توجه السؤال "ما" عليه لأنه لاجنس له ـ استحال تعريفه وحده ، لأنه لايقبل الحد والتعريف ، اذ لايقبل الحد والتعريف الا من صح توجه السؤال "ما" عليه ، وهو مَن كان مندرجا ضمن جنس ، واذا استحال حد الحق وتعريفه استحالة الاحاطة به ، ومعرفة حقيقته وماهيته.(١)

وكون الحق جل وعلا لايحد ولايعرف ، لأنه ليس مندرجا ضمن جنس معين ، لايمنع من القول بوحدة الوجود ، وأن حقائق العالم المتكثرة تجليات الحق ومظاهره وصوره ، فهو وان كان محدودا بها ، كما تقدم في النص السابق من الوجه الثاني ، الا أنها ليست حده على التمام ، بحيث يكون الحد جامعا مانعا ، وهي الميزة التي يمتاز بها الحد ، لأن مظاهر العالم غير متناهية ، فمهما حاول العارف أن يحده بصورة أو صور معينة ، انخرم عليه الحد لمعارضة وطريان صور أخرى ، لأن صور ومظاهر تجلياته لاتتناهى .

وأعود فأقول اذا كان السؤال بـ "ما" سؤال لايتوجه على الحق سبحانه وتعالى ، خاصة ، لأنه لاجنس له ، فالجواب عنه اذا توجه على الله لايكون بالحد الذاتي المعرف له والمميز له عن غيره من الأشياء ، لأنه لاحد ذاتي له ، بل الجواب يكون باضافة الحق الى مظاهر العالم وصوره ، بمعنى أنه عين تلك المظاهر والصور ، وفي هذه الاضافة ، أعني جعل الحق عين المظاهر والصور ، مخرج من جواب السؤال "ما" المتوجه على الحق ، الذي يقتضي تمييز الحق وتحديده ، ففي الجواب السابق مخرج من هذا الضيق والحرج الذي يقيد الله ويحصره ، والذي ، أيضا ، يستلزم اندراجه ضمن جنس معين يشترك غيره

---

(١) أنظر : تعليقات عفيفي على الفصوص ص ٣٠٨ .

معه فيه . فجواب السؤال عن الحق بـ "ما" هو عين كونه مظاهر العالم وصوره ، لكن لما كانت مظاهر العالم غير متناهية ، كما تقدم ، استحال وضع حد للحق جل وعلا جامع مانع ، واذا استحال وضع حد للحق جامع مانع استحال تعريف الحق ومعرفة ذاته وماهيته ، وهذا ما أراد ابن عربي الافصاح عنه من خلال كلامه في الفص الموسوي ، اذ قال فيه :"وأما حكمة سؤال فرعون عن الماهية الالهية فلم يكن عن جهل[(١)] ، وانما كان عن اختبار ، حتى يرى جوابه مع دعواه الرسالة عن ربه ـ وقد علم فرعون مرتبة المرسلين في العلم ـ فيستدل بجوابه على صدق دعواه . وسأل سؤال ايهام من أجل الحاضرين حتى يُعَرِّفهم من حيث لايشعرون بما شعر هو في نفسه في سؤاله ، فاذا أجابه جواب العلماء بالأمر أظهر فرعون ـ ابقاء لمنصبه أن موسى ما أجابه على سؤاله ، فيتبين عند الحاضرين ـ لقصور فهمهم ـ أن فرعون أعلم من موسى . ولهذا لما قال له في الجواب ماينبغي ـ وهو في الظاهر غير جواب ماسئل عنه ، وقد علم فرعون أنه لايجيبه الا بذلك ـ فقال لأصحابه : ان رسولكم الذي أرسل اليكم لمجنون ، أي مستور عنه علم ماسألته عنه ،

---

(١) يرى ابن عربي أن فرعون كان من العارفين بالله ، اذ كان يعلم أن الله عين مظاهر العالم وصوره ، لكنه كفر وكفره بالاسم فقط ، أي ستر الحق بالاسم حينما جعل نفسه الاله بعينه ، كما تقدم نصه في مسألة الاطلاق والتقييد . وهو مع كونه من العارفين بالله الا أنه ابقاء لمنصبه وحفاظا على سلطته ومكانته ، سأل موسى سؤال ايهام وهو السؤال عن ماهية الحق ، وهو السؤال بـ "ما" . وقد كان فرعون يعلم أن جواب العارفين يكون باضافته الى عين مظاهر العالم وصوره ، لأن ماهية الحق من حيث هي هي مجهولة ، بل مستحيلة ، لأن الحق ليس مندرجا في جنس ، فلاسبيل لموسى الا أن يجيبه بالجواب المذكور ، وهو أن يضيفه الى مظاهر العالم ، أي بحيث يكون عينها ، ولاشك في أنه سيظهر للحاضرين أن موسى ما أجاب على سؤال فرعون ، فيظهر بهذا فضل فرعون على موسى وأنه أعلم بالله منه ، اذ لم يستطع موسى الجواب عن السؤال ، مع كون فرعون يعلم أن جواب موسى هو عين الحق والصواب ، لكن أظهر مخالفة موسى عليه السلام ، ابقاء لمنصبه .
أنظر أيضا : الفتوحات المكية ١٧٨/٣ س ١٧ .

اذ لايتصور أن يعلم أصلا . فالسؤال صحيح ، فان السؤال عن الماهية سؤال عن حقيقة المطلوب ، ولابد أن يكون على حقيقة فى نفسه ، وأما الذين جعلوا الحدود مركبة من جنس وفصل ، فذلك فى كل مايقع فيه الاشتراك ، ومّن لاجنس له لايلزم ألايكون على حقيقة فى نفسه لاتكون لغيره . فالسؤال صحيح على مذهب أهل الحق والعلم الصحيح ، والعقل السليم ، والجواب عنه لايكون الا بما أجاب به موسى . وهنا سر كبير ، فانه أجاب بالفعل لمن سأل عن الحد الذاتى ، فجعل الحد الذاتى عين اضافته الى ماظهر به من صور العالم ، أو ماظهر فيه من صور العالم ، فكأنه قال فى جواب قوله : ومارب العالمين ؟ قال الذى فيه صور العالمين من علو ـ وهو السماء ـ وسفل وهو الأرض ، ان كنتم موقنين ، أو يظهر هو بها " (١) .

وبهذا بان مراد ابن عربى من عدم امكان معرفة حقيقة الحق وماهيته واستحالة الاحاطة بذاته وادراك كنهه ، وأن الجهل بحقيقة الحق وماهيته لايمنع ولايقدح فى وحدة الوجود ، بل يتمشى معه بل ويلازمه .

(د) نصوصه التى يصرح فيها بأن الله ليس بجوهر ولاجسم ولاعرض :

(١) قال ابن عربى : "ليس بجوهر متحيز فيقدر له المكان ، ولابعرض فيستحيل عليه البقاء ، ولابجسم فتكون له الجهة والتلقاء " (٢) .

والجواب عنه من وجهين :

---

(١) فصوص الحكم ص ٢٠٧ ، ٢٠٨ ، وانظر الفتوحات ٣/٩٠ س ٧ .
(٢) الفتوحات ٣٦/١ س ١٩ ، هذا النص ذكره ابن عربى ضمن عقيدة العوام من أهل الاسلام ، أو المعلوم من عقائد أهل الرسوم،وهذه العقيدة وان كانت تخالف عقيدة وحدة الوجود التى لم يخصها ابن عربى بفصل مستقل من الفتوحات بل نثره فيه وأخفاه ، الا أننى وجدت كلامه بما يتوافق مع مذهبه فى وحدة الوجود .

الوجه الأول : وهو مستفاد من كون الحق من حيث هو هو معنى كلى مطلق ، والمعنى الكلى المطلق ، كما سبقت الاشارة اليه ، معنى ذهنى صرف ، لاوجود له فى الخارج ، بل وجوده فى افراده الجزئية ، فاذا كان الحق من حيث هو هو معنى كليا مطلقا فلايصح أن يوصف من هذه الحيثية والاعتبار بانه جوهر أو جسم أو عرض ، أو غيرها من الأوصاف . بل الأوصاف تلحق افراده الجزئية .

الوجه الثاني : أن الحق ، سبحانه وتعالى ، فى مجلى الأحدية – وهو المجلى الذى يلاحظ فيه الذات من حيث هى هى – بعيد عن كل تعين ومظهر واعتبار ، أى مجرد عن النسب والاعتبارات ، فلاتوصف الذات فى هذا المجلى باى وصف لاثبوتى ولاسلبى ، بل لايصدق عليه الاذات ، ولاشك فى أن الجسمية والجوهرية والعرضية من الأوصاف الثبوتية للذوات ، فامتناع اتصاف الحق بانه جوهر أو جسم أو عرض انما هو فى هذا المجلى الذى تتجرد فيها الذات عن هذه الأوصاف ، وعن غيرها بخلاف مجلى الواحدية وهو مجلى ظهور الكثرة الاعتبارية أو مجلى ملاحظة الذات باعتباراتها ونسبها ، والتى هى مظاهر العالم وصوره ، فانه يمكن وصف الحق ، سبحانه وتعالى ، بانه جسم أو جوهر (١) ، أو عرض ، أو غيرها من الأوصاف ، لأنه فى هذا المجلى يتسمى بكل اسم من اسماء مظاهر العالم ، ويتصف بكل صفة من صفات هذه المظاهر والصور (٢) .

---

(١) لاأريد بوصف تجليات الحق ومظاهره ، والتى هى مظاهر العالم المتكثرة ، بالجسمية والجوهرية على حقيقته ، اذ ليس فى العالم باسره ماهو جسم أو جوهر عند ابن عربى ، لأنه باسره عبارة عن مجموعة أعراض هى بعينها تجليات الحق وصوره ، اذ قد تقدم أن الحق يتجلى فى أحكام الأعيان الثابتة . وانما ذكرته من قبيل التجوز والتوسع فى الكلام . على أنه قد يراد حقيقته باعتبار الواقع والحقيقة والزامات المخالف بغض النظر عما هو عند ابن عربى .

(٢) لمعرفة المزيد عن مجلى الأحدية والواحدية أنظر فيما تقدم نظام ظهور العالم وتكثر الواحد عند ابن عربى .

(هـ) نصوصه التي يصرح فيها غناه عن العالم وعدم حاجته اليه :

(١) قال ابن عربي :"والله غني عن العالمين لأنه لادليل عليه سوى نفسه ، لأنه وصف نفسه بالغني ، ....، فهو غني عن العالمين ، والعالم ليس بغني عنه جملة واحدة " .(١)

(٢) وقال عن الحق جل وعلا :"فهو غني عن العالمين ، ...... فهو الكامل لنفسه وعينه وكونه ، لأنه واجب الوجود لنفسه ، لاتعلق له بالعالم لذاته " .(٢)

(٣) وقال :"ان الله غني عن العالمين مع وجود العالمين" .(٣)

(٤) وقال :

"ان الله لم يطلب تكوين الموجودات لافتقاره اليها وانما الأشياء في حال عدمها الامكاني لها تطلب وجودها ، وهي مفتقرة بالذات الى الله ، الذي هو الموجد لها ، لفقرها الذاتي وفي وجودها من الله ، فقبل الحق سؤالها وأوجدها لها ولأجل سؤالها ، لامن حاجة قامت به اليها ، لأنها مشهودة له تعالى في حال عدمها ووجودها ، ....، فلهذا لم يكن في ايجاده الأشياء عن فقر ، ......، وهذه مسألة لو ذهبتْ عينك جزاء لتحصيلها لكان قليلا في حقها ، لأنها مزلة قدم،زل فيها كثير من أهل طريقتنا ، والتحقوا فيها بمن ذم الله تعالى في كتابه من قولهم:"ان الله فقير"(٤) ، وهذا سببه فما وُجِد الممكن ، ولاوُجِدت المعرفة الحادثة الا لكمال رتبة الوجود ، وكمال رتبة المعرفة ، لالكمال الله ، بل هو

---

(١) الفتوحات ٣/٢٧٦ س ١٥ .
(٢) الفتوحات ٤/٣١٤ س ١٤ .
(٣) الفتوحات ٣/٢٩٩ س ٨ من أسفل .
(٤) سورة آل عمران : ١٨١

الكامل في نفسه سواء وُجِد العالم أو لم يُوْجَد ، وعُرِف بالمعرفة الحادثة أو لم يعرف ، كما أنه على الحقيقة لايُعْرَف ولايُعْرِف منه ممكن الا نفسه "(١) .

(٥) وقال في قوله تعالى : { ان الله غني عن العالمين }(٢) :

"معناه غني عن وجوده لاعن ثبوته ، فان العالم في حال ثبوته يقع به الاكتفاء والاستغناء عن وجوده ، لانه وفي الالوهة حقها بامكانه ، ولولا طلب الممكنات وافتقارها الى ذوق الحالات ، وأرادت أن تذوق حال الوجود كما ذاقت حال العدم ، فسألت بلسان ثبوتها واجب الوجود أن يُوْجِد أعيانها ليكون العلم لها ذوقا ، فأوجدها لها لالَهُ ، فهو الغني عن وجودها وعن أن يكون وجودها دليلا عليه وعلامة على ثبوته ، بل عدمها في الدلالة عليه كوجودها ، فأي شيء رَجَّحَ من عدم أو وجود حصل به المقصود من العلم بالله ، فلهذا علمنا أن غناه سبحانه عن العالم عين غناه عن وجود العالم "(٣) .

فهذه النصوص وغيرها كثير تفيد انفصال الحق سبحانه وتعالى وتميزه عن العالم ، وغناه عنه ، اذ لاحاجة له به ، وهذا ماينافض القول بوحدة الوجود ظاهرا ويوافق عقيدة أهل السنة في غنى الحق جل وعلا عن العالم ومافيه ، لأن مَن كان

---

(١) الفتوحات ٧٣٤/١ س ٥ ، وقد أورد الشعراني هذا النص في اليواقيت ٦١/١ ، ونصه يختلف كثيرا عن نص الفتوحات فهل ذلك لاختلاف النسخ أم لأن الشعراني أورده بالمعنى ؟

(٢) سورة آل عمران : ٩٧

(٣) الفتوحات ٣٠٦/٣ س ١٩ ، وقد أورد الشعراني هذا النص أيضا في اليواقيت والجواهر ٦١/١ ، ونصه ، أيضا ، يختلف كثيرا عن نص الفتوحات في المبنى والمعنى ، والكلام فيه كالكلام في النص السابق ، من أنه هل هذا يعود الى اختلاف النسخ أم لأن الشعراني حكى معناه فأخطأ . وليس اختلاف نقول الشعراني عن نصوص الفتوحات في هذين الموضعين ، بل في مواضع كثيرة ، وقد سبق وأن أشرت الى أن اسقاط كلمة أو تبديلها مكان كلمة أخرى يغير معنى الكلام رأسا على عقب ، فكيف اذا اختلفت جملا ومقاطع بكاملها ؟ ومن أراد أن يقف على الفارق الكبير بين نقول الشعراني وبين نصوص الفتوحات فلينظر في النص السابق ، اذ سيرى أن نص الشعراني يناقض ويخالف نص الفتوحات تماما ، بل يعكس معناه .

غنيا عن الشيء لايكون ذلك الشيء مظهره ولامجلاه ولاعينه وذاته بل أمر خارج عنه .

والحقيقة أن ابن عربى يريد بغنى الحق عن العالمين معنى آخر لايتناقض مع مذهبه فى وحدة الوجود بتاتا ، ذلك أنه لايريد به ماهو عند أهل السنة والجماعة من عدم حاجة الحق للخلق وغناه وتميزه وانفصاله عنه ، بل يريد معنى آخر يتوافق مع مذهبه فى نظام ظهور العالم عن الواحد ، أو تكثر الواحد بالأحرى .

بيان ذلك أنه قد تقدم معنا أن للحق مجليين ، مجلى الأحدية ومجلى الواحدية ، فمجلى الأحدية هو ملاحظة الذات من حيث هى هى مجردة ومبعدة عن كل صفة واسم ، فلايلاحظ فى هذا المجلى الامجرد ذات محضة خالصة عن كل وصف واعتبار ، لكن الذات وان كانت محضة فى هذا المجلى الا أنها متصفة بالقوة بصفاتها وأسمائها ، والتى هى اعتبارات ونسب ، والتى هى مظاهر العالم . وتلك الأسماء والصفات بالقوة تسمى الأعيان الثابتة عند ابن عربى ، أو ثبوت العالم المقابل لوجوده ، أى قبول الحق للاتصاف بمظاهر العالم بالقوة فى هذا المجلى مع كونها ذات محضة .

أما مجلى الواحدية فهو مجلى ملاحظة الذات بصفاتها وأسمائها والتى هى عند ابن عربى مظاهر العالم المتعددة . وأعنى بهذه الملاحظة اتصاف الحق بصفاته وأسمائه بالفعل .

واذا تقدم هذا فيعلم منه أن فى اتصاف الحق فى مجلى الأحدية بالقوة فى الظهور فى مظاهر العالم - اعنى ثبوت العالم لاوجوده - غنى عن ظهور مظاهر العالم بالفعل ، لأن الحق قد استكفى واستغنى بصفاته وأسمائه ، والتى هى مظاهر العالم بأسرها ، بالقوة ، فظهورها بالفعل لايكون من أجل ذات الحق جل وعلا ، لحاجته وافتقاره اليها ، اذ هو مستكف

بهـا بالقوة ، بل من أجل صفاته وأسمائه والتى هى الممكنات أو مظاهر العالم ، لانها أرادت أن تذوق حال الوجود بعد أن ذاقت حال الثبوت أو العدم .

وخلاصة رأى ابـن عـربى أن الله غنى عن وجود العالم ، والـذى هو بعينه ظهور صفاته وأسمائه بالفعل ، لاعن ثبوته ، وهـو اتصافـه بمظاهر العالم بالقوة ، اذ هـو مفتقر الى ثبوتها وبحاجة لها ، كما ستأتى نصوصه .

ولكـى يقـرب تـوضيح علاقـة الحق بالعالم عند ابن عربى وأنـه مفتقـر اليه بالقوة غنى عنه بالفعل ، نبينه بالعلاقة نفسـها على طريقة الامام الغزالى ، ونقارن بين الرأيين حتى تتجلى الصورة .

ذهـب الامـام الغـزالى فى بيان كيفية اتصاف الحق ، جل وعـلا ، بصفة الخلق أزلا الى القول بأن الله تعالى متصف أزلا بالقوة بهذه الصفة ، بمعنى أن ذاته صالحة أزلا للاتصاف بهذا الـوصف بالفعل متى شاء ، وهو مايسمى بتعلق القدرة الصلوحى القديم .

وأن الله تعالى متصف بصفة الخلق بالفعل . وصفة الخلق بـالفعل لاتكـون أزليـة ، بـل هى حادثة ، وهو مايسمى بتعلق القدرة التنجيزى الحادث .

وقـد شبه الغـزالى ذلك بالسيف فى الغمد ، فانه متصف وهـو فـى غمده بصفة القطع ، لكن اتصافه بها بالقوة ، ومتى ظهر منه قطع بالفعل وصف حينئذ بأنه قاطع بالفعل .(١)

وهـذا الكـلام يفهـم منـه أن اللـه جـل وعـلا ، مستغنى ومسـتكفى بصفـة الخـلق بـالقوة أزلا عن ظهورها بـالفـعـل، لان ظهورهـا بـالفعل ليس من أجل ذاته ، بل من أجل العالم الذى لايتحـقق ظهـوره فـى الخارج ووجوده فى الواقع الا بظهور صفة

---

(١) أنظر كلام الغزالى فى : الاقتصاد فى الاعتقاد ص ٧٨، ٧٩ .

الخلق عن الحق بالفعل .

فلو أن الحق ، جل وعلا ، لم يخلق العالم لبقى متصفا بصفة الخلق بالقوة وهذا وحده فيه استكفاء وغنى عن ظهورها بالفعل . أى كون صفة الخلق لم تظهر بالفعل لايستلزم ذلك ولايستوجب حاجة الله وفقره الى اظهارها بالفعل ـ والذى يتحمل باظهار العالم ـ لأنه مستكف وغنى بها بالقوة ، واظهارها بالفعل لايقضى ولايستوجب مزيد كمال وغنى ، كما أن اتصافه بها بالقوة وعدم ظهورها بالفعل لايستوجب نقصا وفقرا وحاجة اليها ، لأن ظهورها بالفعل ليس من أجل ذات الحق سبحانه وتعالى ، بل من أجل العالم ، اذ بظهورها بالفعل يظهر العالم ويتحقق وجوده . كالسيف فانه متصف وهو فى غمده بالقطع بالقوة ، وان لم يتحقق منه قطع بالفعل ، فهو غنى بهذا الوصف ، أعنى القطع بالقوة ، لأنه مستكف به بنفسه ، وظهور صفة القطع عنه بالفعل لايعود عليه مزيد كمال وغنى ، لأن القطع بالفعل لم يكن من أجل ذاته ، بل من أجل غيره ، وهو ذلك الشىء الذى كان بحاجة الى قطع ، فظهور هذا الوصف عنه بالفعل كان لحاجة غيره بتلك الصفة ، لالحاجة ذاته .

ومقصد ابن عربى من غنى الحق عن العالم يطابق هذا التفسير تماما ، بيد أن هناك فارق بين الرأيين يرجع الى جوهر المذهب ، ذلك أن العالم عند الامام الغزالى منفصل عن الحق جل وعلا ، وظهوره ووجوده كان باظهار الحق اياه وخلقه من عدم ، وهذا لايحمل الا بظهور صفة الخلق للحق جل وعلا بالفعل .

أما ابن عربى فيذهب الى أن العالم بما فيه هو بعينه صفات الحق وأسمائه ، والتى هى نسب واعتبارات ذاته ، وأن الحق متصف بهذه الأسماء والصفات بالقوة ـ وهى ماتسمى بالأعيان الثابتة ، أو ثبوت العالم ، أو ثبوت صفات الحق

وأسمائه أو ثبوت نسبه واعتباراته ، كلها أسماء لمعنى واحد ومعنى اتصافه بها بالقوة افتقاره وحاجته اليها ، أى افتقاره الى ثبوت العالم ، ومتصف بظهورها بالفعل ، وهو وجود العالم وشهوده وكونه ، أى حصوله فى الكون ، أو وجود صفات الحق وأسمائه وشهودها وكونها ، أو وجود نسبه واعتباراته وشهودها وكونها .

فخلاصة القول أن صفة الخلق للحق جل وعلا كما هى لازمة له بالقوة عند الامام الغزالى ، ولايلزم من ذلك ظهورها بالفعل ، لأن ظهورها بالفعل لايكسب الحق مزيد كمال وغنى ، فهو غنى عن ظهورها بالفعل ، لأن ظهورها بالفعل من أجل العالم لامن أجله . فان الحق عند ابن عربى متصف بفقره وحاجته الى العالم ، والذى هو عين صفاته ، بالقوة ، لأنه متصف بالتجلى بها بالقوة . أما التجلى بالفعل ، أعنى ظهور العالم عنه بالفعل ، فذلك ليس من أجله هو سبحانه ، بل من أجل صفاته وأسمائه والتى هى العالم ، اذ أرادت الصفات والأسماء أن تذوق حال الوجود وهو الشهود بعد أن ذاقت حال العدم وهو الثبوت . فالحق عنده غنى عن وجود العالم لاعن ثبوته ، أو بالعكس مفتقر الى ثبوت العالم لا الى وجوده .

وهذه بعض نصوص ابن عربى يفهم منها التفسير السابق :

قال ابن عربى عن الحق :"ان معقولية كونه ذاتا ماهى معقولية كونه الها ، فثنت المرتبة ، وليس فى الوجود العينى سوى العين ، فهو من حيث هو غنى عن العالمين ، ومن حيث الأسماء الحسنى التى تطلب العالم لامكانه ، لظهور آثارها فيه ، يطلب وجود العالم "(١) .

وقال :"فما فى الوجود أحدية الا أحدية المجموع ، أو

---

(١) الفتوحات ٣١٦/٣ س ٣ من أسفل .

أحديـــة الكـــثرة ، وليست الا الذات ، والألوهة لهذه وصف نفسي لأنــه لذاتــه هو ، وله الأسماء الحسنى ، فافهم ، فلهذا قلنا أحديــة المجموع أو أحدية الكثرة . فان قلت : فان الله غني عــن العــالمين ، فقلنــا هــذا لايقدح في أحدية الكثرة ، فان كونه ذاتا ماهو كونه غنيا ، فمعقول الذات خلاف معقول نعتها بالغنى " .(١)

والنص رقم (٤) و (٥) اللذين تقدم ذكرهما وبالأخص النص رقــم (٥) ــ وان كــان يفيــد ظاهرهمــا غنــى الحــق جل وعلا عن العــالم بمــا يــوافق عقيدة أهل السنة والجماعة ــ هما أبين تفســير لمــراد ابــن عربي من غنى الحق عن العالم على النحو الســابق ذكــره ، اذ جــاء في النص رقم (٤) قوله :"لأنها (أي الممكنــات) مشهودة له تعالى في حال عدمها " . وهو مايعنيه من اتصافه بمظاهر العالم بالقوة . وقوله :"ولايعرف منه (أي من الحق) ممكن الانفسه " . وهذا يعني أن الممكن ليس خارجا عن الحق وليس غيره بل هو جزء منه .

أمــا النــص رقم (٥) فهو النص الذى أبان فيه ابن عربي حقيقــة مــراده بــأوضح صورة ، اذ جاء فيه قوله عن معنى غنى الحــق عــن العالمين :"معناه غنى عن وجوده لاعن ثبوته ، فان العالم في حال ثبوته يقع به الاكتفاء والاستغناء عن وجوده ". فهذا النص يدل على افتقار الحق الى ثبوت العالم ، وهو كما تقدم اتصافه بمظاهر العالم بالقوة . وأكده مرة أخرى بقوله "فلهــذا علمنا أن غناه سبحانه عن العالم عين غناه عن وجود العالم " .

وجاء فيه وفي النص رقم (٤) قوله :"فأوجدها لها لاله " وتفســيره كمــا تقدم من أن الحق لما استغنى واستكفى بمظاهر العــالم ، والتي هي صفاته ، بالقوة ، كان ظهور تلك الصفات

---

(١)

بالفعل ليس من أجله ، بل من أجل تلك الصفات والأسماء ، والتى هى الممكنات أو مظاهر العالم ، لما طلبت من الحق أن يذيقها حال الوجود بعد أن ذاقت حال الثبوت . وقد تقدم تمثيل هذه الصورة بالسيف فى غمده ، وتقريب صورته بما هو عند أهل السنة والجماعة .

وهذه نصوص أخرى تؤيد ماذكرناه من أن ابن عربى لايريد بغنى الحق عن العالم ماهو عند أهل السنة والجماعة من انفصال الحق عن العالم ومباينته له وغناه عنه ، بل يريد به ماتقدم مما يتوافق مع مذهبه فى وحدة الوجود ، قال ابن عربى :"ان الله غنى عن العالمين بالعالمين ، كما تقول فى صاحب المال انه غنى بالمال عن المال ، فهو الموجب له صفة الغنى عنده ، وهى مسألة دقيقة لطيفة الكشف ، فان الشىء لايفتقر الى نفسه ، فهو غنى بنفسه عن نفسه لكونه عندنفسه".(١)

وقال :"الغنى عن العالمين بهم ".(٢)

ويمكن تفسير هذين النصين بالتوجيه الذى تقدم من أن الغنى عن الوجود لا الثبوت ، أى أن الله غنى بثبوت العالم عن وجوده .

وقال :"ان الله ماهو غنى عن العالم الا لظهوره بنفسه للعالم ".(٣)

وقال ، بعد أن نفى عن الحق ، سبحانه وتعالى ، الاختيار فى مشيئته وارادته ، وأن مشيئته أحدية التعلق لا اختيار فيها ، وأن العالم مازال مرجحا :"والله غنى عن العالمين ، وهذا ليس يتمكن الحكم به الا ولاعالم ، أو يكون متعلق المشيئة الاختيار ، وكلا الأمرين مع وجود العالم لايكون ولاواحد منهما . فالمحجوب يقول : والله غنى عن العالمين ،

---

(١) الفتوحات ٢١٢/٤ س ٧ .
(٢) الفتوحات ٣٢٦/٤ س ١٣ .
(٣) الفتوحات ٤٠٥/٣ س ٨ .

ولايعلم صورة الأمر كيف هو والمرفوع عنه من العباد هذا الستر اذا قالها قالها تلاوة وعلم متعلقها وماهو الأمر عليه الآن ، وماكان عليه الأمر ، وترك متعلق غناه فيما بقى من الممكنات لم يُوجد ، فانها غير متناهية بالأشخاص ، فلابد من بقاء مالم يُوجد فبه تتعلق صفة الغنى الالهى عن العالم ، فان بعض العالم يسمى عالما ، فمن فهم الغنى الالهى هكذا فقد علِمه " .(١)

فهذه النصوص ، وغيرها كثير ، تؤكد ماذكرته من أن ابن عربى لايريد بغنى الحق عن العالم ماهو عند أهل السنة والجماعة ، بل يريد به ماتقدم بيانه من أنه غنى عن العالم بالعالم ، لأن العالم ماخرج عن نفسه ، فهو غنى به عنه ، وأن الغنى عنه فى مرتبة الوجود لافى مرتبة الثبوت ، اذ هو مفتقر الى ثبوت العالم ، لأنه صفاته وأسماؤه بالقوة . وهذا التفسير يتمشى تماما مع مذهبه فى وحدة الوجود ، ولايتنافى معه اطلاقا . والله أعلم .

(و) <u>نصوصه التى يفرق فيها بين القديم والحادث والواجب الوجود بنفسه والممكن ، ونصوصه التى يصرح فيها بانعدام الممكن :</u>

(١) قال ابن عربى عن الحق :"بايَنَهُم بِقِدَمِه كما باينوه بحدوثهم " .(٢)

(٢) وقال :"الذى يقوم عليه الدليل أن كل شىء سوى الله حادث ولم يكن ثم كان ، فينفى الدليل كون ماسوى الله فى كينونة الحق الواجب الوجود لذاته ، فدوام الايجاد لله تعالى ، ودوام الانفعال للممكنات ، والممكنات هى

---

(١) الفتوحات ٣٧٥/٣ س ٤ .
(٢) الفتوحات ٥٣/١ س ٢٣ .

العالم ، فلايزال التكوين على الدوام ، والاعيان تظهر على الدوام "(١).

(٣) وقال :"الوجود منقسم بينك وبينه ، لانه مقسوم بين رب وعبد ، فالقديم الرب والحادث العبد ، والوجود أمر جامع لنا "(٢).

(٤) وقال :"ان أُرِيْتَ أن الشريك ماهو ثَمّ ، وأن أمره عدم ، وفرقت بين مايستحقه الحدوث والقدم،كنت من أهل الكرم والهمم "(٣).

(٥) وقال :"اعلم أن الوجود قد انقسم في ذاته الى ماله أول وهو الحادث ، والى مالاأول له وهو القديم ، فالقديم منه هو الذى له التقدم ، ومَن له التقدم له الرفعة ، والحدوث له التأخر ، ومَن تأخر فله الانخفاض عن الرفعة التى يستحقها القديم لتقدمه "(٤).

(٦) وقال :"ان كل ماسوى الحق عرض زائل وغرض ماثل ، وأنه وان اتصف بالوجود ، وهو بهذه المثابة فى نفسه ، فى حكم المعدوم ، فلابد من حافظ يحفظ عليه الوجود ، وليس الا الله تعالى ، ولو كان العالم ، أعنى وجوده ، لذات الحق لاللنسب لكان العالم مساوقا للحق فى الوجود ، وليس كذلك ، فالنِسب حُكْم لله أزلا ، وهى تطلب تأخر وجود العالم عن وجود الحق ، فيصح حدوث العالم ، وليس ذلك الا لنسبة المشيئة وسبق العلم بوجوده ، فكان وجود العالم مرجحا على عدمه والوجود المرجح لايساوق الوجود الذاتى ، الذى لايتصف بالترجيح "(٥).

(٧) وقال :" قد ثبت عند المحققين أنه مافى الوجود الا

---

(١) الفتوحات ٣/٥٠٦ س ٦ .
(٢) الفتوحات ٤/٤٣٨ س ٥ .
(٣) الفتوحات ٤/٣٨٧ س ١٨ .
(٤) الفتوحات ٤/٢٢٦ س ٥ .
(٥) الفتوحات ٣/٣٩٧ س ٧ من أسفل .

الله ، ونحن وان كنا موجودين فانما كان وجودنا به ، ومن كان وجوده بغيره فهو فى حكم العدم "[1] .

(٨) وقال :"ان الإعراض عن الحق وقوع فى العدم ، وهو الشر الخالص ، كما أن الوجود هو الخير الخالص ، والحق هو الوجود ، والخلق هو العدم . قال لبيد :

* ألا كل شىء ماخلا الله باطل *

فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم فى هذا القول انه أصدق بيت قالته العرب . ولاشك أن الباطل عبارة عن العدم "[2] .

(٩) وقال :"وجودنا من العدم ، .... ، الممكن وان كان موجودا فهو فى حكم المعدوم ، وأصدق بيت قالته العرب قول لبيد : * ألا كل شىء ماخلا الله باطل * والباطل عدم "[3] .

(١٠) وقال عن سالك انحرف عن الحق والصواب :"وأَشَدُّ شبهة ملكته فاهلكته توحيده بنفى السِّوى ، الثابت عينه ، والصحيح بكل دليل كونه ، ومَن جحد عين وجوده أو نسب الى نفسه مالاتقتضيه مراسم حدوده بأن يقول انه عين معبوده فلاخفاء بجهله "[4] .

(١١) وقال :

"الحق سبحانه يقدر الاشياء أزلا ، ولايقال يوجد أزلا ، فانه محال من وجهين ، فان كونه موجدا انما هو بان يوجد ، ولايوجد ماهو موجود ، وانما يوجد مالم يكن موصوفا لنفسه بالوجود ، وهو المعدوم ، فمحال أن يتصف الموجود الذى كان معدوما بأنه موجود أزلا ، فانه موجود عن موجود أوجده ،

---

(١) الفتوحات ١/٢٧٩ س ٦ .
(٢) الفتوحات ١/٤٠٦ س ٢٦ .
(٣) الفتوحات ١/٧١٦ س ١٢ ، ١٦ .
(٤) كتاب الكتب ص ٢ .

والازل عبارة عن نفى الأولية عن الموصوف به ، فمن المحال أن يكون العالم أزلى الوجود ووجوده مستفاد من موجده وهو الله تعالى . والوجه الآخر من المحال الذى فى العالم أنه موجود أزلا ، لأن معقول الازل نفى الأولية والحق هو الموصوف به ، فيستحيل وصف وجود العالم بالأزل ، لأنه راجع الى قولك العالم مستفيد الوجود من الله غير مستفيد الوجود من الله لأن الأولية قد انتفت عنه بكونه أزلا (١) . فيستحيل على العالم أن يتصف بهذا الوصف السلبى الذى هو الأزل ، ولايستحيل الموصوف به وهو الحق أن يقال خلق الخلق أزلا بمعنى قدر ، فان التقدير راجع الى العلم ، وانما يستحيل اذا كان خلق بمعنى أوجد فان الفعل لايكون أزلا (٢) " .

(١٢) وقال :"لما كان الوصف النفسى للموصوف لايتمكن رفعه الا ويرتفع معه الموصوف ، لأنه عين الموصوف ليس غيره ، وكان تقدم العدم للممكنات نعتا نفسيا ، لأن الممكن يستحيل عليه الوجود أزلا ، فلم يبق الا أن يكون أزلى العدم ، فتَقَدُّمُ العدم له نعت نفسى (٣) " .

(١٣) وقال :"أنَّى للمُقَيَّد بمعرفة المطلق وذاته لاتقتضيه (٤) ، وكيف يمكن أن يصل الممكن الى معرفة الواجب بالذات ومامن وجه للممكن الا ويجوز عليه العدم والدثور والافتقار ، وهذا فى حق الواجب محال ، فاثبات وجه

---

(١) لعله يقصد أن صفة الأولية تنتفى عن العالم اذا كان وجوده أزلا .

(٢) الفتوحات ٣٨٨/١ س ٣ من أسفل ، ص ٣٨٩ ، ومراده من قوله :"فان الفعل لايكون أزلا" أى لايكون بلا مرجح وعلة وموجد ، لأن الفعل متأخر عن ذات من قام بها ، فلذا لاينعت الفعل بالأزلية ، وسوف يأتى توضيحه .

(٣) الفتوحات ٢٥٥/٣ س ٨ .

(٤) أى ذات المطلق تقتضى من حيث هى أن لايدركها ويعلمها المقيد ، أو العكس من أن ذات المقيد تقتضى من حيث هى أن لاتعلم ولاتعرف المطلق على ماهو عليه . وقد تقدم جواب هذه المسألة ، أعنى عدم معرفة ماهية الحق وحقيقته .

جامع بين الواجب والممكن محال ، فان وجوه الممكن تابعة له وهو فى نفسه يجوز عليه العدم فتوابعه أحرى وأحق بهذا الحكم ، .... ، فوجود وجه جامع بين الممكن والواجب بالذات محال " .(١)

فهذه النصوص تفيد عدة أمور تتوافق ظاهرا مع عقيدة أهل السنة والجماعة وهى :

(١) اثبات وجود السوى ، أى العالم ، وذلك فى قوله فى النص رقم (١٠) فى حق السالك المنحرف : " وأشد شبهة ملكته فأهلكته توحيده بنفى السوى ، الثابت عينه " .

(٢) اثبات وجود الممكن (العالم) ، والقول بحدوثه ، والتفريق بين القديم والحادث وواجب الوجود بنفسه والممكن ، كما جاء فى النص رقم (١) ، (٢) ، (٣) ،(٤) (٥) ، (٦) ، (١٣) .

(٣) ايجاد الممكن عن عدم ، وقبوله بعد وجوده للعدم والدثور كما جاء فى النص رقم (٦) ، (٧) ، (٨) ، (٩).

(٤) عدم أزلية العالم ، وأن الأزل لله تعالى وحده ، كما جاء فى النص رقم (١١) ، (١٢) .

وقد تقدم فيما مضى ، عند الحديث عن نظام ظهور العالم عند ابن عربى الجواب عن بعض هذه المسائل كالقول بحدوث العالم والقول بوجود الممكن ، وأن وجوده من عدم ، ولامانع من ذكرها هنا وتأكيدها بالأدلة والبراهين .

---

(١) الفتوحات ٤١/١ س ١٦ . وانظر كتاب المسائل ص ٣ ، ٤ . وهذا النص أورده ابن عربى ضمن عقيدة أهل الاختصاص ، وهى عقيدة على طريقة الفلاسفة والمتكلمين لاتعبر فى الحقيقة عن عقيدته فى وحدة الوجود التى لم يخصها بفصل مستقل فى الفتوحات ، بل نثرها فيه نثرا هنا وهناك ، لكن مع هذا تيسر توجيه هذا النص وغيره بما يتوافق مع مذهبه فى وحدة الوجود .

الجواب عن هذه المسائل :

الجواب عن المسألة الأولى وهي قوله بوجود السوى :

ان ابن عربي في مذهبه في وحدة الوجود لاينكر وجود السوى وهو الغير أو العالم ، اطلاقا ، بل يثبت وجوده ، وأن وجوده من العدم وهو الثبوت . فالسوى موجود مشهود عند ابن عربي بعد أن خرج من العدم والثبوت ، لكن هذا السوى أو الغير عند ابن عربي سوى اعتباري ليس حقيقي ، بمعنى أن وجود العالم اعتبارات ونسب ذات الحق ، أو صفاته وأسماؤه ، فالعالم أو السوى كله نسب واعتبارات لذاته ، ومعلوم أن الاعتبارات والنسب احكام استعدادات الذات ، فلايلزم من وجود السوى ، أعني الاعتبارات والنسب ، القول بثنائية الوجود حقيقة ، أو القول بالمغايرة الحقيقية ، بل هي مغايرة اعتبارية ، بمعنى أن الحق ، جل وعلا ، غاير نفسه بنفسه ، وثناها بنفسه اعتبارا . فكل موجود سوى الله عند ابن عربي نسبة لاعين لها ، ومعلوم أن النسبة أمر عدمي اعتباري ، لاتقوم بنفسها بل تقوم بغيرها ، وليس الا الله الحق ، سبحانه وتعالى ، الذى كان تقويمه لها بالتجلي بها ، وقد تقدم في نظام ظهور العالم عنده أن الله يتجلى فى أحكام الأعيان الثابتة ، لافي ذواتها وأعيانها ، والأحكام هي بعينها النسب والاعتبارات ، وهذا يستلزم ويستوجب أن ليس فى الوجود الا الله وحده ، ليس معه غيره اطلاقا ، فهذا مراد ابن عربي من القول بوجود السوى ، واليك بعض نصوصه التى يفهم منها هذا الجواب .

قال ابن عربي :"واذا تأملت فما ثم وجود الا الله خاصة وكل موصوف بالوجود مما سوى الله فهو نسبة خاصة ، والارادة الالهية انما متعلقها اظهار التجلي في المظاهر ، أي في

مظاهر ما ، وهو نسبة ، فان الظاهر لم يزل موصوفا بالوجود والمظهر لم يزل موصوفا بالعدم ، فاذا ظهر أعطى المظهر حكما في الظاهر بحسب حقائقه النفسية . فأطلق على الظاهر من تلك الحقائق التي هو عليها ذلك المظهر المعدوم حكم يسمى انسانا أو فلكا أو ملكا ، وماكان من أشخاص المخلوقات كما رجع من ذلك الظهور للظاهر اسم يطلق عليه ، يقال به خالق وصانع وضار ونافع ، وقادر ، ومايعطيه ذلك التجلي من الأسماء . وأعيان الممكنات على حالها من العدم ، كما أن الحق لم يزل له حكم الوجود ، فحدث لعين الممكن اسم المظهر وللمتجلي فيه اسم الظاهر ، فلهذا قلنا : فكل موجود سوى الله فهو نسبة لاعين" (١) .

وقال :"وماثم الا الله الواجب الوجود ، الواحد بذاته الكثير باسمائه وأحكامه " (٢) .

وقال :"الأصل واحد وماثناه سوى نفسه ، ولاظهرت كثرة الا من عينه " (٣) .

وراجع أيضا النص رقم (٣٥) ، (٣٨) ، (٤٠) ، (٦٧) من نصوص ابن عربي في وحدة الوجود .

فهذه النصوص ، وغيرها كثير ، تفيد ماذكرناه من أن الكثرة والمغايرة والثنائية كلها اعتبارية لاحقيقية ، لأنها أحكامه ونسبه . فابن عربي يقول بوجود السوى ، لأنه يثبت للحق ، سبحانه وتعالى ، مجلى الواحدية ، أو أحدية الكثرة اذ في هذا المجلى يظهر الغير والسوى الاعتباري ، والذي هو تكثر الواحد بعينه .

---

(١) الفتوحات ٦٩٤/١ س ١٧ .
(٢) الفتوحات ٧٠٣/١ س ٦ .
(٣) الفتوحات ٣١٤/٣ السطر الأخير .

الجواب عن المسألة الثانية وهي قوله بوجود الممكن (العالم) وحدوثه والتفريق بين القديم والحادث ، وواجب الوجود بنفسه والممكن :

قد سبق الجواب عن هذا الاشكال عند الحديث عن نظام ظهور العالم عند ابن عربي ، اذ بينا هناك أن مراد ابن عربي من الممكن المفتقر الى غيره . فالامكان عنده هو الافتقار ، لأن الممكن هو ما اقتضى ذاته أن لايقتضي شيئا من الوجود أو العدم ، فالممكن هو المفتقر الى مرجح ، ومعلوم أنه لايلزم من الافتقار الحدوث بمعنى الوجود عن عدم أو لاشيء كما لايلزم أيضا الاختيار في الارادة والمشيئة المرجحة ، كما سيأتي ذكره .

ولاتتضح حقيقة مذهب ابن عربي في الممكن والامكان ، الا ببيان مسألتين فيه ، وهما ماهية الممكن عنده ، وزمن ترجحه

أما المسألة الأولى ، وهي ماهية الممكن عند ابن عربي فقد أوضحتها فيما مضى من أن الممكنات (العالم بمظاهره) عنده عبارة عن صفات الحق سبحانه وتعالى ، وأسمائه ، والتي هي نسبه واعتباراته ، وقد مرت له عدة نصوص في هذا المعنى عند ايراد نصوصه في وحدة الوجود ، أنظر على سبيل المثال النص رقم (٦٣) ، (٦٤) ، (٦٥) ، (٦٦) ، (٦٧) ، (٦٨) ، (٧١) (٧٢) ، (٧٣) ، (٧٤) ، (٧٥) ، (٧٦) ، والتي يصرح فيها بأن مظاهر العالم صفات الحق جل وعلا وأسماؤه . فليست الممكنات عنده ، اذا ، خارجة عن ذات الحق ، بل هي مظاهر ذاته وتجلياته ، بخلاف ماهو عند المتكلمين والفلاسفة من كونها أعيانا وذواتا منفصلة عن ذات الحق ، جل وعلا . والسبب الذي من أجله أطلق ابن عربي على صفات الحق وأسمائه ـ نسبه واعتباراته ـ مصطلح "الممكنات" يعود ـ كما أسلفت ـ الى كون لفظ "الممكن" يفيد الافتقار الى مرجح . ومعلوم أن

الصفات والأسماء - أيا كانت ، لأنها معانى ، أو نسب واعتبارات ، كما هو عند ابن عربى - مفتقرة الى مرجح ، ليرجح وجودها على عدمها ، ولأنها اعتبارات ونسب - والاعتبارات والنسب أمور ذهنية عدمية - افتقرت الى ذات تقوم به ، وقيامها بالذات هو عين افتقارها اليه ، لانه لايمكن وجود الصفات والأسماء - الاعتبارات والنسب - فى كون مستقل بها ، بل وجودها وتحققها فى تلك الذات المتصفة بتلك الصفات والأسماء ، أو الاعتبارات والنسب . واذا كانت الأعيان والذوات ممكنة مفتقرة الى مرجح ،فمن باب أولى أن تفتقر الصفات لأنها معانى أو اعتبارات ونسب ، الى مرجح . وقد بينت أن ترجيح الحق لها قيامها به بالفعل . ويطلق ابن عربى على ترجيح الحق لوجود الممكنات (صفاته وأسمائه) على عدمها وثبوتها بالتجلى فى أحكام الأعيان الثابتة ، فالحق عنده يتجلى فى أحكام الأعيان الثابتة ، أو الممكنات فى حال عدمها وثبوتها ، كما مرت نصوصه من قبل ، أى يظهر فيها لافتقارها الى من يقومها .

وقد مر معنا ، أيضا ، أن الممكنات ليست الا تعينا من تعينات الحق نفسه سواء فى حال العدم والثبوت - الفيض الأقدس ، أو تجلى الحق بالقوة فى صور ومظاهر الممكنات (صفاته وأسمائه) - أو فى حال الوجود المشهود - الفيض المقدس ، أو تجلى الحق بالفعل فى صور ومظاهر الممكنات ، أى ظهور صفاته وأسمائه بالفعل.

فخلاصة الكلام فى ماهية الممكنات عند ابن عربى أنها صفات الحق جل وعلا وأسماؤه ، وأن الحق متصف بهذه الممكنات (صفاته) بالقوة وبالفعل ، فحال اتصافه بها بالقوة يسمى حال الثبوت أو العدم ، ويطلق ابن عربى على الممكنات (صفات الحق) فى هذه المرتبة والمجلى "الأعيان الثابتة" أو ثبوت

الممكنات ، أو الفيض الاقدس ، وقد تقدم عند الجواب عن قول ابن عربي بغنى الحق عن العالمين أن الحق عنده غنى بالممكنات (صفاته) فى هذه المرتبة والمجلى ، وهى مرتبة ومجلى غناه واستكفائه بصفاته .(الممكنات) بالقوة .

أما اتصافه بها بالفعل فيسمى مرتبة الوجود أو الشهود وهو ظهور صفات الحق (الممكنات) بالفعل ، أى ظهور ماكان بالقوة بالفعل والممكنات (صفات الحق) فى هذه المرتبة يطلق عليها أعيان ، أو بالاحرى ، أحكام موجودة مشهودة ، وتسمى ، أيضا ، بالفيض المقدس . وليس بين المرتبتين أو المجليين أو الفيضين ، الاقدس والمقدس ، بون زمانى ، بل التقدم والتأخر فى الرتبة فقط كتقدم العلم على الارادة ، والحياة على العلم ، كما سيأتى توضيحه فى المسألة الاخرى الآتية . هذا فيما يتعلق بماهية الممكنات عند ابن عربى .

أما فيما يتعلق بزمن ترجح وجود هذه الممكنات (صفات الحق) على عدمها ، أى ثبوتها ، فقد بان جوابه ، لانه اذا كانت الممكنات هي بعينها صفات الحق جل وعلا وأسمائه ، فهى لامحالة ملازمة له جل وعلا أزلا ، وتقدمه عليها بالرتبة فقط ، كما أن تأخرها عنه بالرتبة أيضا ، شأنها فى ذلك شأن أى صفات مع ذاتها التى قامت به . وهذا الذى أشرنا اليه سابقا من أن تقدم مجلى الأحدية – وهو مجلى ملاحظة الذات من حيث هى هى بعيدة عن كل وصف واعتبار – على مجلى الواحدية – وهو مجلى ملاحظة الذات بصفاتها واعتباراتها – بالرتبة فقط ، فليس هناك بون زمانى بين هذين المجليين ، بمعنى أنه ليس بين ذات الحق جل وعلا ، وصفاته = (الممكنات = العالم) بون بل تقدم ذات الحق على صفاته = (الممكنات = العالم) بالرتبة فقط ، والتقدم بالرتبة أمر عقلى لاوجود له ، وهذا مايطلق عليه ابن عربى مصطلح الوجوب بالغير ، موافقا فى

ذلك الفلاسفة ، كما مر ذكره ، بمعنى أن الممكنات (العالم) واجبة الوجود بواجب الوجود بنفسه ، بمعنى أنها قديمة وملازمة للحق ملازمة أشعة الشمس لجرمها ، لأنها صفاته وأسماؤه . وهذه طائفة من نصوصه تؤكد قوله بقدم العالم ووجوبه بالغير ، وماذاك الا لانه صفات الحق جل وعلا :

قال ابن عربي :"أقول بالحكم الارادى ، لكني لا أقول بالاختيار ، فان الخطاب بالاختيار الوارد انما ورد من حيث النظر الى الممكن معرى عن علته وسببيته (١) " .

وقال :"محال على الله الاختيار فى المشيئة ، ....، فالمشيئة أحدية التعلق لا اختيار فيها ، ولهذا لا يعقل الممكن أبدا الا مرجحا (٢) " .

وقال فى معرض شرحه لحديث "كان الله ولاشيء معه" : "معنى ذلك،الله موجود ولاشيء معه ، أى ماثَمَّ مَن وجوده واجب لذاته غير الحق ، والممكن واجب الوجود به ، لانه مظهره ، وهو ظاهر به،والعين الممكنة مستورة بهذا الظاهر فيها ، فاتصف هذا الظهور والظاهر بالامكان ، حكم عليه به عين المَظْهر الذى هو الممكن ، فاندرج الممكن فى واجب الوجود لذاته عينا ، واندرج الواجب الوجود لذاته فى الممكن حُكْما فتدبر ماقلناه (٣) " .

وقال فى كتاب "انشاء الدوائر" ، وهو من أصرح ماقاله "انه سبحانه مريد غير مختار ، وأنه مافى الوجود ممكن أصلا وأنه منحصر فى الوجوب والاستحالة ، وأنه كلما ورد فى القرآن من قوله "ولو شئنا" ، "ولو شاء" اقتران المشيئة بحرف الامتناع لسبب موجود قديم يستحيل عدمه ، فيستحيل ضد مشيئته . فخرجت المشيئة عن بابها المعقول فى العادة الى

---

(١) الفتوحات ٤١/١ س ٢٤ .
(٢) الفتوحات ٣٧٥/٣ س ١ .
(٣) الفتوحات ٥٦/٢ س ١٦ .

بابها المعقول فى الحقيقة . فمهما ذكرتُ فى كتابى هذا مايدل على الامكان أو الاختيار أو التدبير وغير ذلك مما تأباه الحقائق ، فانما أسوقه للتوصيل والتفهيم الجارى فى العادة . وصاحب الحقيقة يعرف مرتبة الموضوعات ومعه أتكلم فى الحقائق واياه أخاطب ، ومَن نزل عن هذه الحقائق ، فانه يَحْمِل الكلام على ما استقر فى عرف العادة الذى يتخيل فيه أنه حقيقة . فيقبل كل واحد منهما المسألة ـ ولايَرمي بها ـ لكن من وجهين مختلفين " (١) .

وقال أيضا :"اياك أن تتوهم كما توهمه الضعفاء من أن العالم كان يجوز أن يوجد قبل الوقت ـ ويُعْنَى تقدير الوقت الذى أوجده فيه ـ ويجوز أن يتأخر عنه ، .... ، والذى ينبغى أن يقال ان البارى موجود بنفسه غير مستفاد الوجود من أحد ، فانه ليس الا هو سبحانه والعالم موجود به ، مستفاد الوجود منه ، لانه ممكن بذاته واجب الوجود بغيره ، من حيث انه مستفيد ، والبارى واجب الوجود لذاته غير مستفيد ، ....، فليس بين وجود الحق والخلق امتداد كما يتوهم ، ولاأنه بقى كذا وكذا ثم أوجد ، فان هذه كلها توهمات خيالية فاسدة تردها العقول السليمة ، انما هو ارتباط محدث بقديم ، أو ممكن بواجب ، أو واجب وجود بغيره (٢) بواجب الوجود بذاته ، ليس الا " (٣) .

وبهذا العرض السريع بان أن ليس فى الوجود ـ كما أنه ليس فى الثبوت ـ الا الله الحق ، جل وعلا ، عند ابن عربى ، فهو الوجود والثبوت بعينه ، والتكثر الموجود المشاهد ـ الممكنات ـ تكثر نسبه واعتباراته .

---

(١) انشاء الدوائر ص ١٠ ، ١١ .
(٢) فى أصل الكتاب :"أو واجب وجود بغير واجب الوجود بذاته ليس الا " . وهو تصحيف ظاهر .
(٣) كتاب الأزل ص ٦ ، ٧ .

فظهر بهذا أن مصطلح "الممكنات" لايتنافى اطلاقا مع مذهبه فى وحدة الوجود ، بل يتمشى معه تماما .

أما مسألة حدوث الممكن عنده ، أو حدوث العالم كما يصرح به ، فلايتنافى أيضا مع مذهبه فى وحدة الوجود لأن الحدوث أخص من الامكان ، والامكان أعم منه ، لأن كل حادث ممكن ، وليس كل ممكن حادث ، اذ لايلزم من الامكان الحدوث ، بل يلزم من الحدوث الامكان ، فانتفاء الأعم يستلزم انتفاء الأخص ، فاذا انتفى الامكان انتفى الحدوث ، وأعنى بالحدوث الوجود من العدم الذى هو لاشىء ، ولايلزم من انتفاء الأخص انتفاء الأعم ، كلزوم انتفاء الانسانية من انتفاء الحيوانية لأن الحيوانية أعم من الانسانية ، بينما لايلزم من انتفاء الانسانية انتفاء الحيوانية ، لأن الانسانية نوع من أنواع الحيوانية الذى هو الجنس ، والجنس يشتمل على عدة أنواع تحته ، فانتفاء نوع بعينه لايستلزم انتفاء سائر الأنواع بحيث ينتفى معه الجنس . وابن عربى ، كما تقدمت نصوصه ، قد نفى الامكان القابل لطرفى الارادة المختارة من الوجود أو العدم ، أعنى نفى وجود الممكن الذى يقتضى من حيث ذاته أن لايقتضى شيئا من الوجود أو العدم ، وأثبت وجود الممكن بمعنى القابل لترجيح وجوده ، وقبوله لترجيح وجوده لايستلزم وجوده من عدم ، الذى هو لاشىء ، وبمعنى آخر أن قبوله لترجيح وجوده لايستلزم وجود بون زمانى بينه وبين مرجحه ، ولايستلزم حدوثه .

فابن عربى يثبت وجود الممكن لامن حيث هو هو ، أى لايلاحظ اعتبار وجوده من حيث هو هو مجردا عن علته وسببه ، بل يلاحظه من حيث علته وسببه ، فانه باعتبار ملاحظة علته وسببه قديم ، واجب بغيره . وبمعنى آخر أن للممكن عند ابن عربى ، وكما هو عند الفلاسفة ، اعتباران : الاعتبار الأول

اعتباره عقلا وذهنا مجردا عن علته ، فهو من هذه الحيثية يقبل الوجود والعدم ، اذ هو مقتضى حده وتعريفه . والاعتبار الثانى اعتباره فى الواقع والوجود الخارجى ، فهو من هذه الحيثية لايكون الا مرجح الوجود على العدم ، أى يكون واجبا بغيره ، أعنى بواجب الوجود بنفسه . وهذا ينفى ارادة ابن عربى من الحدوث الوجود من العدم ، الذى هو لاشىء ، بل يريد به ، كما مضى بيانه ، بروز وظهور ماكان غيبا باطنا ، لايتعلق الحس بادراكه ، فى الوجود المشهود المدرك ، بحيث يتعلق الحس بادراكه ومشاهدته . وليس بين الوجود الشهودى ، الذى هو البروز والظهور والحدوث،وبين الوجود الثبوتى ، وهو الوجود فى العدم منذ القدم ، بون زمانى ، بل هو تقدم وتأخر فى الرتبة وفى منطق النظام الوجودى فقط ، والتقدم فى الرتبة أمر اعتبارى محض .(١)

ومما يؤيد بالاضافة الى ماتقدم ، عدم ارادة ابن عربى من الحدوث الوجود بعد عدم سابق ، بمعنى الوجود من لاشىء ، تلك النصوص التى يصرح فيها بأن الحادث كان له وجود ثبوتى سابق على وجوده الحدوثى الشهودى ، وأنه لايلزم من حدوث الشىء أن لايكون له وجود سابق ، وهو كلام مستفاد من قوله ان المعدوم شىء ثابت متميز فى حال العدم .

فمن تلك النصوص قوله :"لايدل حدوث الشىء عندنا على أنه لم يكن له وجود قبل حدوثه عندنا ، ....، كما تقول : حدث عندنا اليوم ضيف ، فانه لايدل على أنه لم يكن له وجود قبل ذلك " .(٢)

وقوله عن الممكنات :"هى فى شيئية ثبوتها ، وهو قوله

---

(١) راجع نظام ظهور العالم عند ابن عربى ، وعلى وجه التخصيص الفيض الأقدس والمقدس . وسوف تتضح الصورة أكثر عند الجواب عن كلامه فى التفريق بين القدم والحدوث .

(٢) الفتوحات ٥٥٢/١ س ٢٥ .

تعالى : { انما قولنا لشيء اذا أردناه [١] } فاذا ظهر عن قوله "كن" لبس [٢] شيئية الوجود ، وهو قوله : { وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا [٣] } أي قدّرتك ، أي ماكانت لك شيئية الوجود وهي على الحقيقة شيئية الظهور ، ظهور لعينه ، وان كان في شيئة ثبوته ظاهرا متميزا عن غيره بحقيقته ، ولكن لربه لا لنفسه ، فما ظهر لنفسه الا بعد تعلق الأمر الالهي من قوله "كن" بظهوره ، فاكتسب ظهورَه لنفسه ، فعرف نفسه ، وشاهد عينه ، فاستحال من شيئية ثبوته الى شيئية وجوده ، وان شئت قلت استحال في نفسه من كونه لم يكن ظاهرا لنفسه الى حالة ظهر بها لنفسه [٤] " .

وقال :"أدل دليل على قول المعتزلي في ثبوت أعيان الممكنات في حال عدمها وأن لها شيئية ، هي قوله تعالى : { انما قولنا لشيء اذا أردناه أن نقول له كن } ، فيرانا سبحانه في حال عدمنا في شيئية ثبوتنا ، كما يرانا في حال وجودنا ، لأنه تعالى مافي حقه غيب ، فكل حال له شهادة ، يعرفه صاحب الشهادة ، فيتجلى تعالى للاشياء التي يريد ايجادها في حال عدمها في اسمه النور ...." [٥] .

وقال :"ان الله على كل شيء قدير ، لاعلى ماليس بشيء ، فان لاشيء لايقبل الشيئية ، اذ لو قبلها ماكنت حقيقته لاشيء ولايخرج معلوم عن حقيقته ، فلاشيء محكوم عليه بأنه لاشيء أبدا ، وماهو بشيء فمحكوم عليه بأنه شيء أبدا " [٦] .

فهذه وغيرها تدلك على أن مراد ابن عربي من الحدوث مجرد الظهور والبروز والدخول في الكون والوجود المشاهد

---

(١) سورة النحل : ٤٠
(٢) في الأصل "ليس" وهو خطأ ظاهر .
(٣) سورة مريم : ٩
(٤) الفتوحات ٢٥٤/٣ س ١٢ .
(٥) الفتوحات ٧٣٢/١ س ١٧ .
(٦) الفتوحات ١٧١/٢ س ١٥ .

بعد أن كان في الكون الثبوتي . فالثبوت والوجود حالتان ومرتبتان للأشياء وليس بينهما فاصل زماني ، والتقدم والتأخر أمر عقلي محض ، اذ هو في الرتبة ومنطق النظام . وانما سمي الوجود حادثا لتأخره في الرتبة وحدوثه وظهوره وبروزه ، وسمي الثبوت قديما لتقدمه في الرتبة وخفائه وغيبه .

وأما مسألة تفريقه بين القدم والحدوث ، أو القديم والحادث فليس بتفريق حقيقي يستلزم وجود حقيقتين متغايرتين بل هما مرتبتان واعتباران لحقيقة واحدة ، أي أن الذات الواحدة هي المتصفة بالقدم والحدوث معا ، وهي التي تسمى بالقديم والحادث في آن واحد ، من اعتبارين ونسبتين مختلفتين . اذ قد تقدم أن للحق جل وعلا تجليين أو فيضين : فيض أقدس وفيض مقدس ، فالفيض الاقدس هو تجلي الحق بالقوة في صور أعيان الممكنات ، والذى هو بعينه ثبوت الأشياء ، أي وجودها في العدم ، وهو أيضا بعينه التجلي الباطني الغيبي والفيض المقدس هو تجلي الحق بالفعل في صور أعيان الممكنات والذى هو بعينه وجود الأشياء ، أي حصولها في الكون المشهود المدرك بالحس ، وهو أيضا بعينه التجلي الظاهري الشهودي . وليس هذين الفيضين الا اعتبارين للذات ، ليس الا . والفيض الأقدس أو وجود الأشياء في حال العدم متقدم على الفيض المقدس ، أو وجود الأشياء في الكون المشاهد المحسوس ، بالرتبة فقط ، كما تقدم .

وبهذين الاعتبارين يمكن اطلاق وصف القدم والحدوث على الحق جل وعلا ، فباعتبار التجلي الغيبي الباطني ، والذى هو وجود الأشياء في العدم منذ القدم يوصف الحق جل وعلا ، بالقدم ويسمى قديما . ويمكن أن يقال أنه استحق هذا الوصف لسببين ، الأول باعتبار كونه غيبا باطنا ، والآخر لتقدمه

بالرتبة على التجلى الظاهرى . وباعتبار التجلى الظاهرى الشهودى ، والذى هو حصول الاشياء فى الوجود والكون المشهود يوصف بالحدوث ، ويسمى "حادثا" .

وكذلك يمكن أن يقال انه استحق هذا الوصف لعكس ذينك السببين ، الاول باعتبار كونه ظاهرا مشهودا ، والآخر لتأخره بالرتبة عن التجلى الغيبى الباطنى . هذا مراد ابن عربى من القدم والحدوث والقديم والحادث والتفريق بينهما ، فالقدم والحدوث مرتبتان واعتباران لذات واحدة . وهذا لايتنافى اطلاقا مع القول بوحدة الوجود . وهذه بعض نصوص ابن عربى يستفاد منه الجواب السابق . قال ابن عربى :"ان الوجود منه أزلى وغير أزلى وهو الحادث ، فالأزلى وجود الحق لنفسه ، وغير الازلى وجود الحق بصورة العالم الثابت . فيسمى حدوثا لأنه ظهر بعضه لبعض ، وظهر لنفسه بصور العالم " (١) .

وقال :"العالم له الحدوث فى عين القدم" (٢) .

وقال عن آدم :"فهو الانسان الحادث الأزلى والنشء الدائم الأبدى" (٣) .

ويمكن الاجابة عن التفريق بين القدم والحدوث من وجه آخر ، بمعنى الوجه المتقدم ، وهو أن الذات من حيث هى هى ، باعتبار تقدمها على صفاتها بالرتبة ، توصف بالقدم ، ومن حيث ملاحظة صفاتها وأسمائها ، باعتبار تاخر هذه الصفات عن الذات بالرتبة ، توصف بالحدوث ، فالقدم للذات ، والحدوث للصفات ، وهما فى الوجود سواء ، لأن التفريق بين الذات وصفاتها تفريق اعتبارى عقلى محض ، فهذه التفرقة ذهنية فقط والموجود فى الخارج الذات بصفاتها وأسمائها ، وكذا التقدم والتاخر . وهذا الجواب مُخَرَّج من كون الحق من حيث

---

(١) فصوص الحكم ص ٢٠٤ .
(٢) الفتوحات ٥١٦/٣ س ٢٦ .
(٣) فصوص الحكم ص ٥٠ .

هو هو معنى كلى ذهنى ، فهو بهذا الاعتبار الغيب الباطن الذى لاوجود له فى الواقع الخارجى ، المتقدم على أفراده بالرتبة فبهذا الاعتبار يوصف بالقدم . ومن حيث أفراده ، الظاهر المشهود المتحقق وجوده فى الخارج ، المتأخر عن ذاته بأفراده ، فبهذا الاعتبار يوصف بالحدوث .

واذ وقد بان مراد ابن عربى من التفريق بين القدم والحدوث والقديم والحادث ، بان على ضوئه ، أيضا ، مراده من التفريق بين وجوب الوجود بالذات والامكان ، وواجب الوجود بنفسه والممكن . اذ تبين أن الفارق بينهما اعتبارى محض ، ذلك ان المراد بواجب الوجود بنفسه الذات من حيث هى هى ، مجردة عن صفاتها ، فهى بهذا الاعتبار واجبة الوجود بنفسها ،لأن وجودها منها لامن غيرها ،ولأنها علة سائر الأشياء وعلة جميع العلل ،فالذات بهذا الاعتبار توصف بوجوب الوجود الذاتى . وهو كما مر ، اعتبار ذهنى محض ، لأن الله من حيث هو هو معنى كلى . والمراد بالممكن الذات من حيث ملاحظة صفاتها ، اذ الصفات مفتقرة الى مرجح لكونها ممكنة ، وترجيحها عين قيامها بالذات . فالذات بهذا الاعتبار توصف بالامكان ، اذ يستحيل انفكاك الصفات عن الذات بحيث يمكن أن يتحقق أحدهما فى الخارج دون الآخر ، فالموجود فى الخارج الذات بصفاتها ، لكن لاعلى أن للذات وجودا فى الخارج برمتها ، بل المقصود من وجود الذات وجود أفرادها ، فامكان الصفات هو بعينه افتقار أفراد الكلى الى المعنى الكلى ، اذ لولاه لما كان هناك شيئية ولاوجود ، وافتقار الأفراد الى الكلى هو بعينه افتقار الأسماء والصفات الى الحق .

هذا مراد ابن عربى من كلمتى وجوب الوجود الذاتى والامكان ، وأنهما اعتباران للذات الواحدة ، فباعتبار تحققه من حيث هو هو يطلق عليه "واجب الوجود بنفسه" ، وباعتبار وجوده فى أفراده يطلق عليه "ممكن" .

وهكذا تبين أن الممكن ليس بخارج عن ذات الحق ، بل هو اعتبار من اعتبارات ذاته . وقد سبق وأن ذكرت لابن عربى نصوص يصرح فيها أن الامكان والممكنات تعينات وشئون للذات الواحدة فلاحاجة الى تكرارها .(١)

جواب المسألة الثالثة وهى قوله بوجود العالم أو الممكنات عن عدم ، وأن العالم فى حكم المعدوم ، بل هو عدم :

لايمكن أن يظهر جواب هذه المسألة بوضوح ودقة الا اذا عرفنا مراد ابن عربى من العدم ، وكيفية ظهور الوجود ، وهى مسألة قد سبقت الاشارة اليها ، أيضا ، عند الحديث عن نظام ظهور العالم ، ولامانع هنا من التنويه بها .

ان مراد ابن عربى من العدم يختلف عما هو عند أهل السنة والجماعة وجمهور المتكلمين ، لأن العدم عند هؤلاء اللاوجود ، والمعدوم هو اللاموجود ، ومعنى عدم وجود الشىء أنه لاشىء فى حال العدم ، بحيث لاتتوجه اليه الاشارة والأمر ، فعلى هذا يصح حدوث العالم عندهم بمعنى الوجود بعد عدم سابق ، والذى هو اللاشىء . أما ابن عربى فقد خالف أهل السنة وجمهور المتكلمين وأخذ بقول المعتزلة فى أن المعدوم شىء يشار اليه ويتوجه عليه الأمر ، وتتعلق رؤية الحق به ، وهذا يعنى أن للاشياء وجودا أزليا مغايرا للوجود المدرك المحسوس . وقد تقدم وأن ذكرنا أن ابن عربى يطلق على الأشياء فى حال العدم مصطلح الأعيان الثابتة ، أو ثبوت الأشياء أو ثبوت العالم ، فالأشياء عند ابن عربى ، وكما هو عند المعتزلة ، لها وجود فى العدم منذ القدم بحيث تتميز ذوات وأشخاص كل حقيقة عن غيرها ، وهو وجود متميز مخصوص يغاير الوجود المشاهد . وهنا يجب التنبيه الى أن كون المعدوم شىء عند ابن عربى وأن له وجودا فى العدم لايعنى به

---

(١) راجع الفيض الأقدس عند ابن عربى .

الوجود العقلي الذهني العلمي فحسب ، بل لاشك في أن المراد به أمر زائد على هذا القدر ، والا لما كان هذا القول مخالفا لمذهب أهل السنة والجماعة ، بل هو وجود ، كما أسلفت مميز مخصوص بحيث يكون لذوات الأشياء تحقق وان لم توصف بالوجود . ومنشأ هذا القول ، أعني القول بثبوت المعدوم وأنه شيء متميز له وجود مخصوص ، سببه التفريق بين الماهية والوجود ، فمن منع التفريق بينهما ، وجعل الوجود عين الماهية والماهية عين الوجود ، لم يقل بان المعدوم شيء ، وهم أهل السنة والجماعة وجمهور المتكلمين ، لأن انتفاء الوجود عندهم يعني انتفاء الماهية . وأما مَن جعل الوجود وصفا زائدا على الماهية جاز له القول بتحقق الأشياء في العدم دون اتصافها بالوجود ، لأنه يجوز على مذهبه تحقق الماهية أو وجودها ، ان صح التعبير ، دون اتصافها بالوجود المدرك . وبهذا تبين أن المعدوم عند أهل السنة وجمهور المتكلمين اللاشيء ، وعند ابن عربي والمعتزلة شيء له وجود خاص متحقق به يغاير الوجود المدرك المحسوس .

أما عن نظام ظهور الأشياء عند ابن عربي فهو مبني على مذهبه السابق في العدم والمعدوم . فاذا كان مذهب أهل السنة والجماعة وجمهور المتكلمين أن وجود العالم كان عن عدم سابق ، بمعنى ظهور الاشياء ودخولها في الكون والوجود بعد أن لم تكن أشياء وذوات ، فان ابن عربي يريد من وجود العالم من العدم اتصاف الأشياء المعدومة ، والتي لها تحقق خاص بها في حال العدم ، بالوجود ، أي أن الأشياء كان لها أعيان وذوات في العدم ، ولم تستفد في حال الوجود الا الاتصاف بهذا الوصف ، وهو الظهور والكون في الوجود بحيث يتعلق الحس بادراكه ، بمعنى أن ارادة الحق ، جل وعلا ، لم تتعلق بايجاد أعيان وذوات الأشياء ، وانما تعلقت بالباسها

لباس الوجود فقط . وقد أوردنا لابن عربى عدة نصوص عند الحديث عن الأعيان الثابتة وغيرها تفيد ماتقدم .

فهذا مراد ابن عربى من قوله :"وجودنا من العدم ...." كما جاء فى النص رقم (٩) ، أى أن وجود الأشياء من الثبوت ، الذى هو وجود خاص للأشياء فى حال عدمها . وهذا لايتعارض مع مذهبه فى وحدة الوجود ، لأن الأعيان الثابتة ، أو ثبوت العالم ، أو وجود العالم فى حال العدم تعين من تعينات الحق جل وعلا ، وقد قدمنا فيما مضى أن مجلى الأعيان الثابتة عبارة عن مجلى تجلى الحق بنفسه لنفسه فى صور مظاهر العالم بالقوة ، ومجلى الأعيان الوجودية عبارة عن مجلى تجلى الحق بنفسه لنفسه فى صور مظاهر العالم بالفعل ، كما أشرنا أيضا الى أن التقدم والتأخر بين هذين المجليين بالرتبة فقط ، وأنه لافاصل زمانى بينهما ، بل وجودهما سواء . هذا جواب قوله بوجود العالم عن عدم . أما جواب قوله أن العالم أو الممكنات فى حكم المعدوم كما جاء فى النص رقم (٦) ، (٧) ، فذلك يرجع الى نظريته فى تجدد الوجود فى كل لحظة على صور ومظاهر العالم ، وهى مسألة قد سبق الاشارة اليها ، وقد أخذها ابن عربى عن نظرية الأشاعرة فى تجدد الأعراض بشكل دائم مستمر ، بحيث لاتبقى زمانين ، وابن عربى وان كان يوافق الأشاعرة فى هذه النظرية الا أنه يخالفهم فى تقسيم الوجود . فاذا كان الوجود أو العالم منقسما الى جواهر وأعراض عند الأشاعرة فهو بأسره مجموعة أعراض عند ابن عربى ثم اذا كان من الأعراض مايوصف بالوجود حقيقة عند الأشاعرة ، فليس منها مايوصف بهذا الوصف على وجه التحقيق عند ابن عربى ، لأن الأعراض عنده لاوجود لها حقيقة ، بل هى بأسرها نسب واعتبارات ، وهى أمور عدمية . واذا عُدْنا الى الوراء قليلا ، الى نظرية الفيض المقدس عند ابن عربى ، والتى

ذكرنا فيها أن تجلى الحق بالفعل فى مظاهر العالم فى مجلى الفيض المقدس يكون فى أحكام الأعيان الثابتة ، لافى ذواتها وأعيانها ، ومعلوم أن الأحكام هى بعينها النسب والاعتبارات [(١)] والصفات ، فالوجود أو العالم بأسره نسب واعتبارات ، والحق يجدد تجلياته وفيوضاته الوجودية بشكل دائم ومستمر على تلك النسب والاعتبارات والأحكام بصورة لاتنقطع أبدا . فاذا رجعنا الى هذه النظرية علمنا مراد ابن عربى من قوله "ان العالم فى حكم المعدوم" ذلك لأن العالم بأمره لايبقى زمانين ، فهو يتجدد فى كل لحظة وزمان بحيث لايوصف بالبقاء ، فهو فى كل زمان ولحظة ينعدم ثم يوجد ، ثم ينعدم ثم يوجد ، هكذا دواليك أبد الآباد . ومعنى انعدامه لحوقه مرتبة الوجود فى حال العدم ، وهو عالم الثبوت ، ومعنى وجوده دخوله عالم الوجود المشهود ، فلايزال العالم على هذا المنوال فى تجدد دائم مستمر لاينقطع نهائيا دنيا وآخرة . لهذا صح وجاز وصف العالم بأنه فى حكم المعدوم لكونه فى تجدد دائم بين وجود وعدم ، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى لأن العالم بأسره فى حال وجوده نسب واعتبارات ، وهى أمور عدمية لاوجود لها فى الخارج والواقع ، فصح وصف العالم على هذا بأنه فى حكم المعدوم .

أما قول ابن عربى :"ان العالم عدم" كما أفاده النص رقم (٨) فجوابه كما تقدم من أن العالم بأسره عبارة عن نسب واعتبارات ، لأنه تجليات الحق ، جل وعلا ، فى أحكام أعيان الممكنات الثبوتية فى مجلى الفيض المقدس ، والأحكام هى بعينها الاعتبارات والنسب ، فاذا كان العالم بأمره نسب واعتبارات الحق ، فلاغرو أن يكون العالم عدما محضا ، لأن

---

(١) انظر فى هذا الفتوحات ٦٩٤/١ س ١٣ .

الاعتبارات والنسب امور عدمية لاوجود لها فى الواقع ، بل هى امور ذهنية فحسب . فعلى هذا يصح وصف العالم بانه عدم محض وهذا مراد ابن عربى من عبارته السابقة الذكر .

وبهذا بان أن قول ابن عربى ان العالم فى حكم المعدوم أو هو عدم لايتنافى مع مذهبه فى وحدة الوجود ، لأن الحق لما تجلى بالفعل فى صور ومظاهر العالم والبسها وجوده ، اتصف تجليه هذا بالتجدد الدائم المستمر على الصور والمظاهر بحيث لايبقى زمانين ، فالعالم والذى هو بعينه تجليات الحق فى تجدد مستمر بين عدم ووجود ، فعدمه لحوقه بعالم الثبوت ووجوده لحوقه بعالم الشهود .

<u>الجواب عن المسالة الرابعة وهى قوله بعدم أزلية العالم ، وأن الأزل لله تعالى وحده :</u>

كما أن لابن عربى فى كلمة الحدوث والامكان والوجوب بالغير والعدم معانى خاصة تتفق وحقيقة مذهبه فى وحدة الوجود ، كذلك له فى كلمة الأزل معنى خاص لايتعارض مع مذهبه المذكور . وقد ابان ابن عربى فى كتابه "الأزل" عن هذا المعنى عندما شرع فى بيان نعت الله عز وجل بلفظ الأزل ، ومدى صحة هذا النعت ، فذكر الآراء فى هذه المسالة ، وهى ثلاثة ، صحح ابن عربى أحدها ، وابطل الرأيين الآخرين ، أما الرايان اللذان ابطلهما فى حق من نعت الحق ، جل وعلا بنعت الأزل ، فاحدهما راى من توهم أن الأزل بالنسبة الى الحق نسبة الزمان الينا ، فالحق فى الأزل كما نحن فى الزمان ، بمعنى أن الأزل زمان للحق جل وعلا .

وهذا الراى باطل ، أبطله ابن عربى ، لأن الحق ، سبحانه ، لايجرى عليه زمان . أما الراى الثانى فهو راى من جعل حكم الأزل حكم الزمان ، أى زمان مقدر ، بمعنى أن الأزل

عند القائل بهذا الرأى امتداد زمانى متخيل معقول غير حقيقى ، أى من غير توالى حركات زمان ، كالخلاء امتداد عقلى متخيل فى غير جسم ، وهذا الرأى لم يرتضه ابن عربى ، أيضا بل أبطله كسابقه .

أما الرأى الثالث والأخير والذى أخذ به ابن عربى واعتبره هو أن الأزل حكمه حكم القِدَم ، وهو نفى الأولية عن الحق ، جل وعلا ، فهو نعت سلبى ، يسلب الأولية عن الحق ، سبحانه وتعالى . هذا مراد ابن عربى من اطلاق نعت الأزل على الحق تعالى . فابن عربى حينما يصف الحق ، جل وعلا ، بالأزلية وينفى هذا النعت عن العالم ، لايريد به حدوث العالم عن عدم ، والذى هو لاشىء ، بل يريد من نفى الأزل عن العالم أنه له أول ، لانه ليس هو الاول ، بل الاول هو الحق تعالى ، ووجود العالم متأخر عن وجود الحق فى الرتبة ، لانه موجود به ، فلذا لايصح نعته بالأزلية ، والذى هو الأولية .

فمراد ابن عربى من نعت الحق بالأزل نفى الأولية عنه ، ومعنى نفى الأولية عنه نفى العلة والمرجح عنه ، بمعنى نفى كونه معلولا ومُوجَدا ومُرجَّحا عن أول قبله ، لانه هو عين الأولية ، أى عين الأزلية ، أى عين العلة والمرجح لغيره ، فعلى هذا لاشىء قبله رَجَّح وجوده . أما وجود العالم فلأنه متأخر بالرتبة عن الحق تعالى ، فلايستحق أن ينعت بالأزلية ، لانه له أول ، ومعنى كونه له أول،أى له علة ومُرجِّح وموجِد رَجَّح وجوده على عدمه.واليك بعض نصوصه والتى يفهم منها هذا الأمر .

قال ابن عربى :"طائفة من النظار توهموا فيها أعنى لفظة الأزل أن نسبتها الى الله نسبة الزمان الينا ، فهو فى الأزل كما نحن فى الزمان ، .... ، وطائفة أخرى تخيلت فيه أنه مثل الخلا امتداد معقول ، كما الخلا امتداد فى غير جسم

كذلك الأزل امتداد من غير توالى حركات زمان ، فكأنه تقدير زمان ، .... وهذا كله خطأ ...." (١) ، الى أن قال : "وأما المحققون فان الأزل عندهم حكمه حكم القِدَم ، وهو نفى الأولية ، فهو نعت سلبى ليس بصفة أصلا " (٢) .

وقال :"ان مدلول لفظ الأزل انما هو عبارة عن نفى الأولية لله تعالى أى لا أول لوجوده ، بل هو عين الأول ، سبحانه ، لابأولية تحكم عليه فيكون تحت احاطتها ومعلولا عنها " (٣) .

ثم ان نعت الحق بالأزل يكون فى مجلى الأحدية أو أحدية العين ، والذى هو الفيض الأقدس ، أو التجلى بالقوة فى صور ومظاهر العالم ، والذى هو بعينه ، أيضا ، ثبوت الممكنات فى العدم ، أو الأعيان الثابتة ، لأن مجلى الأحدية اعتباره من حيث هو هو مجردا عن صفاته واعتباراته ، فهو فى هذا المجلى متصف بالأزلية لأنه لا أوَّل له ولامُرَجِّح ولاعِلَّة ، بل هو عين الأولية ، اذ هو عين المُرَجِّح والعِلَّة ، لأنه مصدر وفيض جميع الأشياء ، لأنه متقدم على وجود العالم أو الفيض المقدس أو مجلى الواحدية بالرتبة . أما مجلى الواحدية ، أو أحدية الكثرة ، أو الفيض المقدس ، أو وجود العالم فى الشهود ، فلايُنْعَت الحقُّ فيه بالأزلية ، لأنه له أول ، بمعنى أن له موجِد وعِلة ومُرجِّح ، لأنه صادر وفائض عن الفيض الأقدس أو مجلى الأحدية ، فهو متأخر عنه بالرتبة والمتأخر لايوصف بالأزلية لأنه له أول ، وقد بينا أن الأزلى عند ابن عربى من لا أول له أى لاموجِد ولامُرجِّح ، وهذا منفي عن الحق فى مجلى الواحدية . لذا فاننا نجد ابن عربى يصف الممكنات بأنها أزلية العدم ، وليست أزلية الوجود ، لتقدم عدم العالم

---

(١) كتاب الأزل ص ٢ .
(٢) المصدر السابق ص ٦ .
(٣) الفتوحات ٣٨٨/١ س ٥ من أسفل .

(ثبوت العالم = الأعيان الثابتة) على وجود العالم = (كون العالم = شهود العالم) لأن مجلى العدم هو بعينه مجلى الفيض الأقدس ، أو مجلى تجلى الحق بالقوة فى صور ومظاهر العالم المتقدم بالرتبة على مجلى الوجود أو مجلى الفيض المقدس أو مجلى تجلى الحق بالفعل فى صور ومظاهر العالم (١) . ومما يدلك على أن مجلى الأحدية أو الفيض الأقدس هو بعينه مجلى الأعيان الثابتة أو ثبوت العالم فى العدم ، وأن الحق من حيث هوهو هو بعينه الممكنات فى حال العدم ، أن ابن عربى خص هذا النعت ، أعنى نعت الأزلية بالحق جل وعلا وبالممكنات فى حال عدمها ، وقد أشرنا الى مراده من الأزل والذى هو نفى الأولية والذى هو بعينه نفى العِلة والمُرجِّح عما اتصف بالأزل ، لأنه هو عين الأولية ، ومعلوم أنه يمتنع أن يجتمع شيئان فى الوجود يتصفان بالأزلية على ذلك النحو ، أى لامُرجِّح وموجِد لهما ، فلابد أن يكونا شيئا واحدا ، وأن المراد منهما شىء واحد ، فبهذا بان أن الحق من حيث هو هو ، أى فى مجلى الأحدية هو بعينه مجلى ثبوت العالم أو الأعيان الثابتة لذا صح وصفها بالأزلية ، وامتنع وصف وجود العالم بالأزلية ، لأن وجود العالم معلول ومتأخر عن مجلى ثبوته ، فتأخر وجود العالم بالرتبة عن ثبوته وكونه مُرجَّحا عنه أوجب نفى الأزلية عنه ، وأوجب وصفه بالحدوث .

أما نص ابن عربى الذى يصرح فيه بأن الممكنات فى حال العدم تُنْعت بالأزلية ، فهو قوله فى النص رقم (١٢) المتقدم : "لما كان الوصف النفسى للموصوف لايتمكن رفعه الا ويرتفع معه الموصوف ، لأنه عين الموصوف ليس غيره ، وكان تقدم العدم للممكنات نعتا نفسيا ، لأن الممكن يستحيل عليه الوجود أزلا

(١) راجع الفيض الأقدس اذ قد تقدمت لابن عربى عدة نصوص تثبت أن الأعيان الثابتة تعين من تعينات الحق جل وعلا وما أذكره هنا زيادة لم ترد هناك .

فلم يبق الا أن يكون أزلي العدم ، فتقدم العدم له نعت نفسي والممكنات متميزة الحقائق والصور في ذاتها ، لان الحقائق تعطي ذلك ، فلما أراد الله أن يلبسها حالة الوجود – وما ثم الا الله ، وهو عين الوجود ، وهو الموجود – ظهر تعالى للممكنات باستعدادات الممكنات وحقائقها ، فرأت نفسها بنفسها في وجود موجدها ، وهي على حالها من العدم ، ...... فلما أمرها (١) بالتكوين لم تجد وجودا تتصف به ، اذ لم يكن ثم الا وجود الحق (٢) ، فظهرت صورا في وجود الحق " .

فهذا مراد ابن عربي من نفي الازلية عن العالم ، وانه نفى للازلية عنه في مرتبة الوجود لا العدم ، بل يوصف في حال العدم بالازلية ، وليس هذان المجليان للعالم مجلى الثبوت ومجلى الوجود الا اعتبارين وتعينين للحق جل وعلا ، واحد هذين التعينين وهو مجلى الثبوت متقدم على التعين الآخر وهو مجلى الوجود بالرتبة فقط ، اذ لابون زماني بينهما ، والمتقدم هو الذي يستحق نعت الازل دون الآخر ، لتقدمه عليه من جهة ، ولكونه علة في ترجيح وجوده من جهة أخرى .

وبهذا اتضح أن لاتعارض بين كلامي ابن عربي في نعت الحق بالازلية ونفيه عن العالم ، وانه لايناقض مذهبه في وحدة الوجود لان الأزلية نعت للحق من حيث هو هو مجردا عن صفاته واعتباراته وهو العالم باسره ، فلان الذات متقدمة على صفاتها بالرتبة مع نعتها بالازلية ، لانها هي علة الصفات ، ولان صفات الحق (العالم) متاخرة ومعلولة عن الذات امتنع نعتها بالازلية . فامتنع نعت وجود العالم بانه أزلي . والله اعلم .

---

(١) أي أمر الحق الممكنات .
(٢) الفتوحات ٣/٢٥٥ س ٨ .

(ز) **نصوصه التي يقول فيها بالتفريق بين الخالق والمخلوق والرب والمربوب ، والجواب عنها :**

(١) قال ابن عربي :"كما لايكون الرب عبدا كذلك لايكون العبد ربا لأنه لنفسه هو عبد كما أن الرب لذاته هو رب"(١)

(٢) وقال في الصوم :"إن قلت الصائم هو الانسان صدقت ، وان قلت الصوم لله لا للانسان صدقت ، ولامعني للاتحاد الا صحة النسبة لكل واحد من المتحدين مع تميز كل واحد عن الآخر في عين الاتحاد ، فهو هو ، وماهو هو "(٢) .

(٣) وقال :"لابد من رب ومربوب ومن قادر ومقدور "(٣) .

(٤) وقال :"أدلة العقول تميز بين الحق والعبد ، والخالق والمخلوق "(٤) .

(٥) وقال :"يستحيل تبدل الحقائق ، فالعبد عبد والرب رب ، والحق حق والخلق خلق "(٥) .

(٦) وقال :"الرب رب والعبد عبد ، فلاتغالط ولاتخالط "(٦) .

(٧) وقال :

"لاجامع بين العبودة والربوبية بوجه من الوجوه وأنهما أشد الأشياء في التقابل ، .... ، فكل ضدين وان تقابلا أو مختلفين من العالم فلابد من جامع يجتمعان فيه الا العبد والرب ، فان كل واحد لايجتمع مع الآخر في أمر ما من الأمور جملة واحدة . فالعبد من لايكون فيه من الربوبية وجه والرب من لايكون فيه من العبودية وجه ، فلايجتمع الرب والعبد أبدا وغاية صاحب الوهم أن يجمع بين الرب والعبد في الوجود ، وذلك ليس بجامع ، فاني لا أعني بالجامع اطلاق الألفاظ ، وانما أعني بالجامع نسبة المعني الى كل واحد على حد نسبته الى

---

(١) الفتوحات ٣٦٦/١ السطر الأخير ، ص ٣٦٧ .
(٢) الفتوحات ٤٩٦/١ س ٥ من أسفل .
(٣) الفتوحات ١٧١/٢ س ٣ من أسفل .
(٤) الفتوحات ٣٥٨/٢ س ٢٤ .
(٥) الفتوحات ٣٧١/٢ س ٥ .
(٦) الفتوحات ٢٢٤/٣ س ٢٣ .

الآخر ، وهذا غير موجود في الوجود المنسوب الى الرب ، والوجود المنسوب الى العبد ، فان وجود الرب عينه ، ووجود العبد حُكْم يُحْكَم به على العبد ، ومن حيث عينه قد يكون موجودا وغير موجود "(١) .

(٨) وقال :"الاجماع هو ما أجمع عليه الرب والمربوب في أن الله خالق والعبد مخلوق "(٢) .

(٩) وقال :"ماثم الا الكثرة مع أحدية العين ، فلابد من ظهور أحكام الكثير ، وليس الا العالم ، فانه الكثير المتعدد ، والحق واحد العين ليس بكثير ، وقد رميت بك على الطريق لتعلم ما الأمر عليه ، فتعلم مَن أنت ومَن الحق فيتميز الرب من العبد "(٣) .

(١٠) وقال :"انما يمح التسبيح عن التسبيح مادام رب وعبد ، ولايزال عبد ورب "(٤) .

(١١) وقال :"لايصح أن يجتمع الخلق والحق في وجه أبدا من حيث الذات لكن من حيث أن هذه الذات منعوتة بالالوهة فهذا حكم آخر تستقل العقول بادراكه "(٥) .

(١٢) وقال :"لامناسبة بين الله تعالى وبين خلقه البتة "(٦) .

(١٣) وقال :"ماثم الا عبد ورب ، فاليه تَمْعَد وإليك يَنْزِل ، كما قال :"اليه يصعد الكلم الطيب" ، و"ينزل ربنا الى السماء الدنيا"(٧) .

(١٤) وقال :"ماثم الا حق وخلق ...."(٨) .

هذه بعض نصوصه التي يصرح فيها بالتفريق بين الرب

---

(١) الفتوحات ٣٧١/٣ س ٢٧ .
(٢) الفتوحات ١٦٦/٢ س ١٩ .
(٣) الفتوحات ٣٧٤/٣ س ٩ .
(٤) الفتوحات ٩٣/٤ س ١٧ .
(٥) الفتوحات ٤١/١ س ٩ ، وانظر كتاب المسائل ص ٤ .
(٦) الفتوحات ٩٣/١ س ٧ ، وانظر : ص ٩٤ س ٦ من أسفل .
(٧) كتاب التراجم ص ١٠ .
(٨) كتاب التراجم ص ٢٨ .

والمربوب والخالق والمخلوق ، والحق والخلق ، وهي تتعارض في ظاهرها مع مذهبه في وحدة الوجود ، اذ في هذه النصوص يثبت ثنائية الوجود ، رب وعبد ، حق وخلق ، بينما مذهب وحدة الوجود يخالف القول بهذه الثنائية ، اذ ليس في الوجود الاحقيقة واحدة فقط ، وهذا مايشعر بتناقض ابن عربي في كلامه ذاك وهذا . لكن يزول هذا الشعور اذا مافحصنا كلامه بدقة وتتبعنا نصوصه هنا وهناك ، فانه يفسر ويبين في مواضع أخرى ما أجمله هنا .

ونصوصه السابقة يمكن تقسيمها الى قسمين :

القسم الأول يصرح فيه بثنائية الوجود ، رب وعبد ، وحق وخلق . ويصرح أيضا بالتفريق بينهما ، اذ الرب رب ، والعبد عبد فلايصح أن تتبدل الحقائق فينقلب الرب عبدا والعبد ربا وذلك كما جاء في النص رقم (١) ، (٢) ، (٣) ، (٤) ، (٥) ، (٦) ، (٧) ، (٨) ، (٩) ، (١٠) ، (١٣) ، (١٤) .

والقسم الآخر يصرح فيه أنه ليس هناك وجه جامع بين الرب والعبد والحق والخلق ، وأنه لايصح أن يجتمعا أبدا من حيث الذات ، وأنه لامناسبة ، أيضا ، بين الله تعالى وبين خلقه البتة . وذلك كما جاء في النص رقم (٧) ، (١١) ، (١٢) واليك جواب هذين القسمين .

جواب القسم الأول :

ان ابن عربي حينما يفرق ويميز بين الرب والعبد ، والحق والخلق لايريد بهذا التمييز والتفريق التمييز والتفريق الحقيقيين ، الذي يوجب وجود أعيان وأغيار حقيقية بمعنى أن هناك ربا أو حقا له حقيقة ووجود متميز مستقل ، وهناك عبد أو خلق له حقيقة ووجود متميز منفصل عن الرب أو الحق . ان ابن عربي لايريد هذا التفريق الحقيقي ، بل يريد

التمييز والتفريق الاعتباري . بمعنى أن تمييزه بين الرب والعبد ، والحق والخلق ليس تمييزا بين أعيان وذوات ، بل هو تمييز وتفريق بين المراتب والنسب والوجوه الوجودية للحقيقة الواحدة ، ومعلوم أن التمييز والتفريق بين مراتب ونسب الحقيقة الواحدة لايوجب التعدد الحقيقي في الوجود ولاتكثر تلك الحقيقة . فاذا كان غير ابن عربي ممن لايدين بوحدة الوجود يذهب الى التفريق بين الذوات والأعيان ، والتوحيد في النسب والاعتبارات ، فابن عربي يعكس القضية ، حيث يسعى جاهدا لتوحيد الأعيان في عين واحدة - أي توحيد الوجود فلاحقيقة ولاوجود الاحقيقة ووجود واحد فقط - والتفريق بين المراتب والوجوه الوجودية للحقيقة الواحدة ، والتي هي نسب واعتبارات للذات أو العين الواحدة .

وابن عربي يمعن في التفريق بين مراتب ووجوه الحقيقة الواحدة حتى تخاله من أئمة أهل السنة والجماعة في اعتقاده لكن الحقيقة أنه يدين بوحدة الوجود ، وأن الوجود مشتمل على حقيقة واحدة فقط ، وأن لهذه الحقيقة الواحدة مراتبا ووجوها ونسبا تظهر بها هذه الحقيقة في المجلي الوجودي ، فالحقيقة الواحدة تارة تكون ربا ، وتارة عبدا وتارة خالقا وتارة مخلوقا ، ....الخ ، وليست هذه المراتب والوجوه الا اعتبارات ونسب للذات الواحدة ، والاعتبارات والنسب أمور عدمية لاتوجب تكثر الوجود ولاتكثر الحقيقة الواحدة . والمراتب والوجوه والنسب وان كانت أمورا عدمية الا أن معقول كل مرتبة ووجه ونسبة يختلف عن معقول غيره من المراتب والوجوه والنسب الاخرى ويغايره ، فمعقول مرتبة ونسبة الرب يغاير معقول مرتبة ونسبة العبد ، وان كانت كلتاهما مرتبتين لذات واحدة ، وهكذا الأمر في بقية المراتب والنسب والوجوه الوجودية . ومثاله كالشخص الواحد تارة يكون أبا

وتارة يكون ابنا ، وتارة أخا وعما وخالا وجدا وحفيدا .....
فالشخص واحد ومراتبه ونسبه متعددة ومتكثرة ، والمراتب
والوجوه والنسب لاتوجب تكثره ، فالأبوة والبنوة والأخوة
والعمومة والخؤولة ..... الخ لاتوجب تكثر الذات الواحدة ،
لأنها مراتب له ، والمراتب اعتبارات ونسب ، وهى أمور عدمية
وكذلك معقول كل مرتبة ووجه ونسبة يختلف عن معقول
المراتب والوجوه والنسب الأخرى . فمعقول مدلول الأبوة يختلف
عن معقول مدلول البنوة ، وعن معقول مدلول الأخوة ،
والعمومة والخؤولة ، ...... الخ ، وكذلك معقول مدلول
البنوة يختلف عن معقول مدلول الأخوة والعمومة والخؤولة
.... الخ ، وكذا بقية النسب والمراتب العقلية الأخرى ، كل
منها يختلف عن معقول مدلول غيره من النسب والمراتب . ثم
ان الذى يميز بين المراتب والوجوه الوجودية المتعددة هى
أدلة العقول ، لذلك هى مراتب ووجوه عقلية بحتة ، أى أن
الذى حكم بتميز هذه المراتب بعضها عن بعض هو العقل ،
لا الكشف والمعاينة ، ومعلوم أن العقل عند ابن عربى لايعطى
الشىء على ماهو عليه فى الحقيقة والواقع ، فهى لاتصلح
لتصوير الأمر والحكم عليه بما هو هو فى الخارج . فأدلة
العقول هى التى ميزت هذه المراتب والوجوه وفرقت بينها ،
ولولاها لما كان هناك مراتب ووجوه فى واقع الأمر أيضا ،
والعمدة فى رؤية الشىء على ماهو عليه فى الواقع والحقيقة
عند ابن عربى ، الكشف والذوق والمعاينة ، كما يزعم ، وقد
أعطاه الكشف نفى المراتب والوجوه الوجودية حقيقة ، بحيث
لايشاهد الاوحدة مطلقة مجردة عن أى كثرة ، ولو كانت
اعتبارية نسبية ، وهو بعينه اعتبار الحق فى مجلى الأحدية ،
أو أحدية العين التى يُثْبِتُ فيها الذات مجردة عن كل اعتبار
ونسبة .

وهــذه طائفــة من نصوص ابن عربي نفسه تشهد انه ماأراد بــالتفريق بين الرب والعبد ، والحق والخلق ، التفرقة بين أعيــان متعــددة ، وانمــا التفــريق بيــن مــراتب ووجوه ونسب واعتبارات الذات الواحدة ، التي ليس غيرها في الوجود .

قــال ابــن عــربي :"كمــا لاتُفَرِّقُ بين الله والرحمن كذلك لاتفــرق بيــن العبد الحقيقي وبين ربه ، فعندما تراه تراه ، فلاينكره الامن أنكر الرحمن " .(١)

وقــال :"ان جوهر العــالم هو النَفَس الرحماني الذي ظهرت فيه صور العــالم ، .... ، فــالعــالم كله من حيث جوهره شريف ، لاتفــاضل فيــه ، وأن الدودة والعقل الأول على السواء في فضل الجــوهر ، ومــاظهرت المفــاضلــة الا فــي الصــور ، وهــي أحكام المــراتب ، فشــريف وأشرف ، ووضيع وأوضع ، ومَن علم هذا هان عليــه قبــول جــميع ماوردت به الشرائع من الأمور في حق الله والدار الآخرة " .(٢)

وقــال :"لاتَخْلِطِ بيــن الأمــور وأَنْزِل كل شيء حيث أَنْزَلَتْهُ حقيقته ، فلاتقل ماثَمَّ الا اللــه ، ولــو كــان كذلــك ، وهو كذلك ، أليست المراتب المعقولة قد ميزت بين كونه كذا وكونه كذا ، والعيــن واحــدة كمــا تقول ، ولكن هو مِن كذا أمر ، ومِن كذا أمر آخر " .(٣)

وقــال :"لمــا كــان الوجود كله فــاضلا ومفضولا أدى ذلك الى المســاواة ، وأن يقــال لافــاضل ولامفضول ، بل وجودٌ شريفٌ كاملٌ تــامٌ ، لانقــص فيــه ، ولاسيمــا وليس في المخلوقات على اختلاف ضروبها أمر الا وهو مستند الى حقيقة ونسبة الهية ، ولاتفــاضل فــي اللــه ، لأن الأمر لايَفْضُل نفسه ، فلامفاضلة بين العالَم مِن هــذا الوجــه ، وهــو الذي يَرْجِع اليه الأمر من قبل ومن بعد ،

(١) الفتوحات ١١٩/٤ س ٢ .
(٢) الفتوحات ٤٥٢/٣ س ٦ من أسفل .
(٣) الفتوحات ٢٣١/٣ س ٣ .

وعليه عَوَّل أهل الجمع والوجود ، وبهذا سُمُّوا أهل الجمع ، لأنهم أهل عين واحدة " .(١)

وقال :"نحن عبيد وان ظهرنا بنعوته ، وهو ربنا وان ظهر بنعوتنا فان النعوت عند المحققين لا أثر لها فى العين المنعوتة ، ولهذا تزول بمقابلها اذا جاء ، ولاتذهب عينا ، بل لايزال كونها فى الحالين ، فالقائم عين القاعد من حيث عينه ، والقائم ليس القاعد من حيث حكمه " .(٢)

وقال :"اعلم أن الحكمة فى الاشياء كلها والأمور أجمعها انما هو للمراتب لا للأعيان ، وأعظم المراتب الألوهية ، وأنزل المراتب العبودية ، فماثم الامرتبتان ، فما ثم الارب وعبد " .(٣)

وقال :"انما وقعت المفاضلة فى المناسبة لافى الأعيان ، لأنه لامفاضلة فى الأعيان ، لأنه ليس بين العبد والسيد ولاالرب والمربوب ولاالخالق والمخلوق مفاضلة " .(٤)

وقال :"قد ثبت أن الممكنات لاتتناهى ، فالحقائق والنسب الالهية لانهاية لها ، ولايصح أن يكون فى الالهيات تفاضل لأن الشيء لايفضل نفسه ، ولامفاضلة فى هذه الأعيان ، الا بما تنتسب اليه ، لأنه لافضل لها من ذاتها ، ولامفاضلة هناك فلامفاضلة هنا ، فكما هو الأول هو الآخر ، كذلك العقل الأول والجماد ، وكما هو الظاهر هو الباطن ، كذلك عالم الغيب والشهادة ، فما ثم تافه ولاحقير ، فان الكل شعائر الله ، ومن يعظم شعائر الله فانها من تقوى القلوب " .(٥)

---

(١) الفتوحات ٣/٤٤٧ س ١٥ .
(٢) الفتوحات ٣/٣٥٦ س ٢٧ .
(٣) الفتوحات ٣/٤٠٨ س ١١ .
(٤) الفتوحات ٣/٤٩٤ س من أسفل .
(٥) الفتوحات ٢/٢٢٦ س ١ .

وقال :"ومن أسمائه الحسنى العلي ، عَلَىٰ مَن وماثم الا هو ؟ فهو العلي لذاته . أو عن ماذا وماهو الا هو ؟ فعلوه لنفسه وهو مِن حيث الوجود عين الموجودات ، فالمسمّىٰ محدثات هي العلية لذاتها ، وليست الا هو ، ..... ، والعين واحدةٌ مِن المجموع في المجموع ، فوجود الكثرة في الأسماء ، وهي النِسب ، وهي أمور عدمية ، وليس الا العين الذي هو الذات . فهو العلي لنفسه لابالاضافة . فما في العالَم مِن هذه علو اضافة ، لكن الوجوه الوجودية متفاضلة ، فعلو الاضافة موجود في العين الواحدة من حيث الوجوه الكثيرة ، لذلك نقول فيه هو لاهو ، أنت لاأنت " (١) .

وقال عن الوجود الواحد :"هو خلق بنسبة ، وهو حق بنسبة ، والعين واحدة " (٢) .

وقال أيضا في حق موسى وفرعون انهما شيء واحد وحقيقة واحدة وعين واحدة ، لأنهما نسب الحق جل وعلا ، وأن التفريق بينهما كان بالمراتب والوجوه ، لافي الذواتوالاعيان ، لأن العين واحدة ، فقال:"لما جعل موسى المسئول عنه عين العالم خاطبه فرعون بهذا اللسان والقوم لايشعرون . فقال له :"لئن اتخذت الها غيري لأجعلنك من المسجونين " (٣) ، ....، فانك اجبت بما أيدتني به أن أقول لك مثل هذا القول . فان قلت لي : فقد جهلت يافرعون بوعيدك اياي ، والعين واحدة ، فكيف فَرَّقْتَ ؟ فيقول فرعون انما فَرَّقَتْ المراتبُ العينَ ، ماتَفَرَّقَتْ العينُ ولاانقسمتْ في ذاتها ، ومرتبتي الآن التحكم فيك ياموسى بالفعل ، وأنا أنت بالعين وغيرك بالرتبة ، فلما فهم ذلك موسى منه أعطاه حقه في كونه يقول له لاتقدر على ذلك ، والرتبة تشهد له بالقدرة عليه واظهار الأثر فيه ، لأن الحق

---

(١) فصوص الحكم ص ٧٦ .
(٢) فصوص الحكم ص ١٢١ .
(٣) سورة الشعراء : ٢٩

فى رتبة فرعون من الصورة الظاهرة ، لها التحكم على الرتبة التى كان فيها ظهور موسى فى ذلك المجلس " .(١)

فهذا مراد ابن عربى من التفريق بين الرب والعبد والحق والخلق لامايُتوهَّم من ظاهره المناقض لمذهب وحدة الوجود ، فهو تفريق بين مراتب ونسب الحقيقة الواحدة ، وهو يتمشى تماما مع مذهبه المذكور . لان الوجه الجامع بين هذه المراتب والوجوه العقلية المتعددة انما هو الوجود والحقيقة الواحدة .

جواب القسم الثانى :

اذا كان ابن عربى فى نصوص القسم الاول يصرح بوجود مراتب ووجوه ونسب العين الواحدة ، وأن المراتب والوجوه والنسب ، وان كانت تختلف كل واحدة منها عن غيرها فى معقوليتها ، الا أنها تتحد وتتفق فى الوجود الواحد ، لانها نسب واعتبارات ذات واحدة ، فهى تتحد وتتفق فى الوجود ، فى أن وجود كل مرتبة عين المرتبة الاخرى . اذا كان ابن عربى يقول بوجود المراتب والوجوه ووجود وجه جامع بينها ، وهو الوجود الواحد ، وكونها عيناً وجودية واحدة ، فى ذاك القسم فانه فى هذا القسم يصرح بأنه ليس هناك أى وجه جامع بين هذه المراتب ، أى ليس هناك وجه جامع بين الرب والعبد ، والحق والخلق ، ولامناسبة بينهما بتاتا . وهذا مايشعر أيضا بتناقض صريح بين كلاميه هنا وهناك . لكن الحقيقة أن ابن عربى لما قال بوجود الرب والعبد والحق والخلق ، والذى يلزم منه وجود وجه جامع بينهما ، وهو الوجود ، لانهما مرتبتان لموجود واحد ، فان هذا الوجه الجامع اللازم من ثبوت مرتبتى الرب والعبد والحق والخلق يَثْبُت فى مجلى

---

(١) فصوص الحكم ص ٢٠٩ .

الواحدية ، أو أحدية الكثرة ، وهو مجلى ملاحظة الذات بنسبها واعتباراتها، والتى هى عينها مراتب ووجوه الذات ، ففى هذا المجلى تظهر المراتب والوجوه والتى هى صفات الحق وأسماؤه فتظهر مرتبة الرب والعبد أو الحق والخلق ، والوجه الجامع لمختلف مراتب ووجوه الذات الواحدة هو الوجود ، لأن مجلى الواحدية مجلى الوجود المدرك المحسوس . أما نَفْيُ ابن عربى لوجود وجه جامع بين الرب والعبد ، أو الحق والخلق - وذلك عندما نفى أن يكون الوجود وجها جامعا بينهما - فذلك يثبت فى مجلى الأحدية ، أو أحدية العين ، لأن مجلى الأحدية ، كما مر مرارا ، عبارة عن ملاحظة الذات مجردة عن اعتباراتها ونسبها ، أو مراتبها ووجوهها الوجودية ، فاذا انتفت المراتب والوجوه ، فمن باب أولى أن ينتفى الوجه الجامع بينها ، اذ البحث عن الوجه الجامع مابين الحقائق والمراتب المعقولة ، مع انتفاء هذه الحقائق والمراتب فى الواقع الوجودى ، بحث لاطائل فيه .

فالذى يعنيه ابن عربى من انتفاء الوجه الجامع وانتفاء المناسبة بين الرب والعبد ، أن عود ذلك الى مجلى الأحدية ، الذى تنتفى فيه الكثرة الاعتبارية بخلاف مجلى الواحدية ، مجلى الكثرة الاعتبارية ، فان الوجه الجامع بين هذه الاعتبارات الكثيرة هو الوجود . والذى يؤيد هذا الجواب قول ابن عربى فى النص رقم (١١) :"لايصح أن يجتمع الخلق والحق فى وجه أبدا من حيث الذات . لكن من حيث أن هذه الذات منعوتة بالألوهة فهذا حكم آخر تستقل العقول بادراكه" والمانع من وجود الوجه الجامع من حيث الذات ، أن اعتبار الذات من حيث هى هى يقضي بتجردها عن مراتبها ووجوهها ، والتى هى نسبها واعتباراتها ، بحيث تكون مجرد ذاتٍ محضةٍ ، لاتوصف بأى وصف على الاطلاق لاسلبى ولاثبوتى ، فاذا انتفت

المراتب والوجوه انتفى الوجه الجامع . لكن متى يظهر الوجه الجامع بين الرب والعبد ؟ ان ذلك يظهر عند ظهور مراتب ووجوه الذات ، ولايكون ظهور هذه المراتب والوجوه الا فى مرتبة الألوهة ، وهى المعبر عنها بمجلى الواحدية ، أو أحدية الكثرة ، لأن مرتبة الألوهة تستوجب وجود المألوه ، ووجود المألوه يعنى تحقق الكثرة الاعتبارية ، كما أن مرتبة الألوهة تستلزم خروج الذات عن تجردها المطلق ، لِلُحُوقِ الأوصاف والنعوت بها ، لأننا وصفنا الذات بالألوهة ، والأوصاف والنعوت لاتلحق الذات الا فى مجلى الواحدية .

على أنه يمكن أن يجاب أيضا - أخذا من نظرية ابن عربى فى تجلى الحق فى أحكام الأعيان الثابتة - أن المراد بانتفاء الوجه الجامع بين الرب والعبد - والوجه الجامع المنفى هنا الوجود - أن الوجود فى الحقيقة لمرتبة الرب أو الحق فقط ، لان الوجود المدرك المحسوس هو وجود الحق لاغير ، لانه ليس ثَمَّ غيره فى الوجود حتى يكون بينهما وجه جامع ، أما الأعيان الثابتة فلم تظهر ذواتها وأعيانها فى مجلى الوجود المدرك المحسوس ، بل ظهرت أحكامها ، وظهور أحكامها حصل بتجلى وجود الحق بها ، فظهرت فى مرآة الوجود الحق المحسوس ،فتعلق الحس بادراكها . والأحكام أمور عدمية لانها نسب واعتبارات،والوجود للحق لاغير . فلايمكن أن يؤخذ الوجود كوجه جامع - لانه لاوجه جامع غيره - بين الرب والعبد ، لانه ليس وجود الاوجود الرب ظهر فى صورة أحكام وصفات العبد ، فليس للعبد وجود ، لأنه لاعين له ولاذات . وانما يظهر الوجه الجامع بين الرب والعبد ، اذا وُجِد فى الوجود أضداد وأمثال وهذا مُنْتَفٍ لانه ليس هناك ضد ولامثل فى الوجود ، بل هو وجود واحد وحقيقة واحدة ، والشىء الواحد أو الحقيقة الواحدة لاتضاد نفسها . يدل على هذا الجواب قول ابن عربى :"تقابلت

الحضرتان (يعنى حضرة الرب والعبد) تقابل الأمثال ، والأمثال أضداد ، لأن المثلين لايجتمعان اذ لايتميزان[1] ، وماثم الا متميز ، فما ثَمَّ مِثْل ، فما فى الوجود مِثْل ، فما فى الوجود ضِد ، فإن الوجود حقيقة واحدة ، والشىء لايضاد نفسه[2] " .

وهذا الوجه من الجواب هو جواب النص رقم (٧) بالذات .

(ح) نصوصه التى يصرح فيها بأن الله ماهو عين العالم :

(١) قال ابن عربى :"ان العالم ماهو عين الحق ، وانما هو ماظهر فى الوجود الحق ،اذ لو كان عين الحق ماصح كونه بديعا[3] "

(٢) وقال :"زلت أقدام طائفة عن مجرى التحقيق فقالت ماثَمَّ الا ماترى فجعلت العالم هو الله ، والله نفس العالم ، ليس أمرا آخر[4] " .

هذه مسألة قد سبق التنويه بجوابها فى أكثر من موضع ، وذلك عند عرض مذهب ابن عربى فى نظام ظهور العالم ، وعند الجواب عن بعض المسائل الجزئية المتقدمة ، لكن الجواب هنا صريح ومن كلام ابن عربى نفسه .

وجوابه أن يقال : ان العالم عند ابن عربى نسب الحق ، سبحانه وتعالى واعتباراته ، لأنها صفاته وأسماؤه ، فاذا قبل الحق هذه النسب والاعتبارات سواء بالقوة أو بالفعل كان عينَ العالم ، وأما اذا لم يقبل النسب والاعتبارات ، سواء بالقوة أو بالفعل ، فلايوصف بقبول العالم وكونه عينه . ومعلوم أن الحق فى فكر ابن عربى يقبل الاعتبارات والنسب ، لأنها صفاته وأسماؤه لاينفك عنها ، اذ هى عينه ، فالعالم

---

(١) تقدير الكلام :"أى كون المثلين اجتمعا دل ذلك على تميزهما " .
(٢) فصوص الحكم ص ٩٢ ، وانظر تعليقات عفيفى ص ٩٣ .
(٣) الفتوحات ٣١٦/٤ ص ١١ .
(٤) كتاب المسائل ص ١٩ .

عين الحق عنده ، يدلك على هذا الجواب قول ابن عربى : "مَن عرف النِسَب فقد عرف الله ، ومَن جهل النسب فقد جهل الله ، ومن عرف أن النسب تطلبها الممكنات فقد عرف العالم ، ومن عرف ارتفاع النسب فقد عرف ذات الحق مِن طريق السلب ، فلايقبل النسب ولاتقبله ، واذا لم يقبل النسب لم يقبل العالم ، واذا قبل النسب كان عينَ العالم[(١)] " .

وهذا النص يدل صراحة أن العالم نسب الحق واعتباراته لاذات الحق تعالى . أما ذات الحق فهو من حيث هو هو معنى كلى غيبى ذهنى ، لاوجود له فى الخارج ، ووجوده بوجود أفراده ، فاذا كان العالم نسب الحق واعتباراته ، ونسبه واعتباراته عينُ ذاته ، كان العالم عينَ الحق جل وعلا ، واذا كان الحق عينَ العالم ، كان مؤدى هذا القول أن للحق تحقق فى وجوده فى الخارج ، لأن النسب والاعتبارات لاتتحقق فى الخارج الا فى ذات أو ذوات ، ومعلوم أن لاذات فى الوجود الاذات الحق ، فليس الا أن تتحقق فى ذات الحق جل وعلا ، وهذا يعنى أن الحق قد تحقق وجوده بالفعل فى الخارج ، وتحققه هو عين تحقق العالم بمظاهره ، وهذا يعنى أن ارتفاع النسب ، والذى هو بعينه ارتفاع العالم ، يعنى ارتفاع وجود الحق وتحققه فى الخارج ، واذا ارتفع وجود الحق كان مؤدى ذلك أن الله من حيث هو هو بتجريده عن نسبه واعتباراته معنى كلى لاتحقق له الا فى الذهن . وهذا الذى عناه ابن عربى بقوله "ومَن عرف ارتفاع النسب فقد عرف ذات الحق من طريق السلب ، فلايقبل النسب ولاتقبله " . وهو بعينه مجلى الأحدية عنده .

فخلاصة الجواب أن العالم عينُ الحق من وجه وغيره من وجه آخر ، فباعتبار مجلى الأحدية ، والذى هو اعتبار الذات من حيث هى هى مجردة عن كل صفة ونعت يكون الحق غير العالم

---

(١) الفتوحات ٧٤/٢ س ١٨ .

وهي مغايرة ذهنية محضة ، لأن تصور انفكاك الذات عن صفاتها في الخارج أمر مستحيل ، بل الانفكاك ذهني عقلي محض فاثبات ذات معراة عن كل صفة ونعت مؤداه القول بأن الله من حيث هو هو – أي في مجلى الأحدية – معنى كلي ذهني . وباعتبار مجلى الواحدية ، والذي هو اعتبار الذات متصفة بصفاتها ونعوتها بالفعل ، يكون الحق ، جل وعلا ، عينَ العالم ، وهي عينية واقعية وجودية ، لأن الصفات والنعوت لاتتحقق في الخارج الا بالذات ، فالموجود في الخارج الذات بصفاتهاونعوتها ، اذ يستحيل انفكاكهما في الخارج . فبهذا الاعتبار – اعتبار التحقق في الخارج – يكون الحق عين العالم .

وهذه المسألة – أعني كون العالم عين الحق من وجه وغيره من وجه آخر – هي بعينها مسألة كون صفات الله عند المتكلمين هل هي عين ذاته أم غيره ، وانما يفترق ابن عربي عنهم بأنه يذهب الى أن صفات الحق ، والتي هي اعتباراتٌ ونسبٌ لذاته ، هي عين العالم بأسره . فاذا لاحظنا الذات من حيث هي هي ، لكونها مفهوما يستقل ادراكه بحد ذاته مجردا عن صفاته ، قلنا بمغايرة الذات للصفات . وهذا الاعتبار يجعل الذات مجرد معنى ذهني لاوجود له في الخارج ، لأن الانفكاك في الواقع ، أي في الوجود التعيني ، مستحيل ، فهو اذا انفكاك ذهني عقلي ، اذ يستحيل تحقق ذات في الخارج معراة عن كل وصف ونعت ، أو عن صفاتها بالأحرى .

وأما اذا لاحظنا الذات من حيث تحققها في الواقع ، وأنها لايمكن أن تتعرى أبدا عن صفاتها في التعين الوجودي الخارجي – بخلاف الوجود الذهني – قلنا بان الصفات عين الذات .

وقد أخذ ابن عربي هذه النظرية عن المتكلمين – والمَعْنِي بالمتكلمين هنا المعتزلة ، لأنهم يرون الصفات عين

الـذات ـ وطبقهـا عـلـى نظريته فى وحدة الوجود ، فأطلق على اعتبار الذات من حيث هى هى مجردة عن صفاتها "مجلى الأحدية" أو "أحديـة العين" ، وهى مرتبة ذهنية عقلية للحق جل وعلا ، كمـا مـر ، وهـو مـايلزم منه كون الحق معنى كليا . وفى هذا المجلى يكـون العالم غير الحق ، لأن العـالـم صفاته وأسماؤه وهو لايتصف فى هذا المجلى بأى صفة ، فاذا ارتفعت الصفات ، والتى هى النسب ، لم يَقْبلِ الحقُ العالَم ، فهو بهذا الاعتبار مغاير للعالم أولاصلة له به .

وأطلـق على اعتبار الذات بصفاتها "مجلى الواحدية" أو "أحديـة الكـثرة" وهـو تـنزل الحـق ، جل وعلا ، من المرتبة الذهنيـة الصرفـة الـى التعيـن الخـارجى فى الوجود . وهذه المرتبـة مرتبـة وجودية عينية ، كما مر أيضا ، وهو مايلزم منـه كـون الموجـودات الخارجيـة أفـراد ذلـك المعنى الكلى الـذهنى . وفـى هذا المجلى يكون العالم عين الحق ، سبحانه وتعـالى ، لأن العالم صفاته وأسماؤه وقد اتصف بها بالفعل ، وصفاتـه عين ذاته ـ كما هو مذهبه فى باب الصفات ـ فالعالم اذا عيـن ذاتـه . ولمـا كـانت صفـات الحـق نسبا واعتبارات واضافـات ، كان العالم باسره نسباً واعتبارات واضافات لذاته فـالحق اذا قبل الصفات ـ وقبوله يكون فى هذا المجلى ـ كان عيـنَ العـالم ، لأن الصفـات لاتتحـقق فى الخارج الا فى ذات ، وليس الا ذات الحـق ، جـل وعـلا ، فالموجود فى الخارج الذات بصفاتهـا ، وهـو وجـود عينى حقيقى ، بخلاف اعتباره فى مجلى الأحدية ، اذ هو فيها وجود ذهنى صرف .

فهـذا مـراد ابـن عـربى من قوله "ان العالم ماهو عين الحق" .

وأمـا قولـه فى النص رقم (١) :"اذ لو كان العالم عين الحـق ماصح كونه بديعا" فمعناه أن الحق لما كان من حيث هو

هو - أى فى مجلى الأحدية - معنى كليا ، لأنه مجرد ذات معراة عن كل وصف،صح كونه بديعا ، لأن أفراد هذا الكلى مبدعة من هذا المعنى الكلى ، الذى لامثل له ولاند ، ولولاه لما كان هناك وجود للعالم لأن العالم أفراده ، فبزوال المعنى الكلى تزول أفراده . ومعنى كونه بديعا أنه أوجد العالم من غير مثال وجودى سابق ، كما فسره هو عند حديثه عن معنى الابداع والمبدِع (١) ، ومعناه أنه لم يكن للعالم وجود سابق متقدم على هذا الوجود ، كان الوجود المتأخر على مثاله ، بل هو وجود واحد مُبْدَع ، أى ليس قبله وجود على صورته . وليس معنى كون الحق بديعا أنه أوجد العالم بارادة حرة واختيار ، وأن العالم غيره ، بل المراد أنه علة العالم اذ العالم اذ العالم صفاته وأسماؤه الحسنى ، والصفات معلولة عن الذات لأنها مفتقرة اليه ، يدل على ذلك ، أيضا قوله :"وليس الابداع سوى الوجه الخاص الذى له فى كل شىء ، وبه يمتاز عن سائر الأشياء " (٢) . فهو لايفسر الابداع كما هو المتبادر من معناه عند أهل السنة - وكذا اتيانه بغيره من الأفعال التى تفيد فى ظاهرها اتصاف الحق بالارادة الحرة المختارة ، كالخلق والايجاد والتقدير .... الخ ، فانه لايريد بها ماهو المتعارف على معناها عند أهل السنة ، كما مر ذكره سابقا ، اذ يوردها من قبيل التوسع فى الكلام والتجوز - بل يفسره بمعنى العلة والمرجِّح المتفق مع مذهبه فى وحدة الوجود . فلذلك - ومما تقدم - لايصح وصف العالم بأنه عين الحق ، وهو يوافق الجواب المتقدم ذكره آنفا ، لأن الحق من حيث هوهو - فى مجلى الأحدية - معنى كلى ، فهو بهذا الاعتبار يعد علة للعالم ، والعالم معلول عنه لأنه أفراده . فلو كان العالم

---

(١) الفتوحات ٣١٥/٤ س ٩ .
(٢) الفتوحات ٣١٥/٤ س ٨ .

عين الحق للزم أن يكون معنى كليا مساوقا فى تحققه الذاتى الحَقّ ، جل وعلا ، وهذا يلزم منه أن لايكون معلولا للحق ولامُبْدَعا عنه ، وهو خلاف الواقع ، لأنه معلول عنه ، اذ العالم صفاته وأسماؤه ، وهى معلولة مفتقرة الى الذات . فلو جعلنا العالم عين الحق جل وعلا لامتنع وصف الحق بأنه بديع بمعنى افتقار العالم اليه .

ومما يدلك ، أيضا ، أن ابن عربى لم يُرِد بنفى كون الحق عينَ العالم مغايرةَ العالم للحق وتميزه عنه ، واستقلاله بوجوده وحقيقته عن وجود وحقيقة الحق ، جل وعلا ، أن ابن عربى أعقب النص رقم (١) بكلام يدل على أنه ليس فى الوجود على التحقيق الا الحق سبحانه وتعالى ، وأن حقائق العالم بأسرها مظاهره وصوره وتجلياته (١) .

(ط) نصوصه التى يصرح فيها بأنه مافى أحد من الله شىء :

(١) قال ابن عربى :مافى أحد مِن الله شىء ، ومافِي أحد مِن سوى نفسه شىء ، وان تنوعت عليه الصور " (٢) .

(٢) وقال :"وليس مِن الله فى أحد شىء ، ولايجوز ذلك عليه بوجه من الوجوه " (٣) .

فظاهر هذين النصين يفيد أن العالم ليس فيه شىء من الله جل وعلا وأنه منفصل عنه ، بل انه ليس فى أحد مِن أحد شىء سوى نفسه فكل حقيقة متميزة عن غيرها . وهذا مايتوافق مع مذهب أهل السنة والجماعة ويناقض مذهبه فى وحدة الوجود. لكن يزول هذا التناقض اذا رجعنا قليلا الى الوراء ، الى مبحث الاطلاق والتقييد . فالجواب عن هذين النصين وغيرهما ، كما تقدم فى ذلك المبحث ، أن الحق جل وعلا لما كان مطلق

---

(١) أنظر : الفتوحات ٣١٦/٤ ص ١١ ومابعده .
(٢) فصوص الحكم ص ٦٦ .
(٣) الفتوحات ٩٥/١ ص ١٤ .

الوجـود ، لـه جميع الصور والتقييدات ، الظاهرة والتي سوف تظهر الى الأبد ، كان من هذه الحيثية والاعتبار مغايرا لتلك الصور الجزئيـة ، والتقييـدات التعينيـة . فتلك الصـور الجزئيـة ليس فيهـا شـيء من الله المطلق ، لأن الله جل وعلا مطلـق الوجود ، وتلك الصور الجزئية قد حكم عليها بالتقييد وانـى للمقيـد أن يكـون عين المطلق ، لذلك لم ولن يجز على اللـه ، جـل وعلا ، الحضرة الجامعة لجميع الحضرات ، أن يحل او يتقيـد فـي حضرة معينـة أو صورة مقيدة . فمن الجهل أن يقيـد المطلق في صورة مقيدة ومن الكفر أن يحصر هذا المطلق فـي ذاك المقيـد . فليس فـي أحـد مـن تلـك الآحـاد المقيدة المعينة من الله المطلق ، الذي لايتقيد ولاينضبط في صورة أو صـور مقيـدة ، شـيء البتة . لأنه لم يتقيد الحق ، جل وعلا ، باعتبـار وجـوده المطلـق ، فـي صورة معينة ، بل تلك الصور افـراده وصـوره ونسـبه ، وهناك فرق بين الأمرين ، اعنـي بين كـون الصـور افراده وجزئياته وبين كون تلك الصور حوت الحق جـل وعلا أو حل فيها . فالأول قول صحيح على مذهب ابن عربي ، لأنـه لايلـزم منـه حـلول أو انحصـار أو تقييـد شيء من الله المطلـق فـي صـورة معينة ، بل يفيد أن تلك الصور نسب الحق وجزئياته وأفراده ، بخلاف القول الثاني فانه يلزم منه حلول الحق المطلق وانحصاره أو حلول صفة منه مطلقة وانحصارها في صورة جزئية معينة . لذلك ليس في أحد من الله شيء ، بل ليس فـي أحـد من سوى نفسه شيء ، أيضا ، لأن كل صورة أو حضرة من الحضرات المقيدةتعتبر حقيقة وعين مستقل في حقيقتها تلك عن بقيـة الحقـائق والأعيـان والصـور والحضرات . ومعلوم أن كل حـضرة أو صورة متميزة في الفيض الأقدس عن غيرها من الحضرات والصـور ، بحـيث يتحدد ويتعين لها في هذا الفيض كل الوجوه الجـائزة لهـا والممتنعـة عليهـا ، أي بصـورة أخـرى يتحدد

ويتعين لها مستقبلها وتاريخها وماقُدِّر لها من الأفعال والصفات والاحكام طوال فترة تعينها الوجودى بعد ذلك فى الفيض المقدس ، بحيث تتفرد وتميز كل صورة عن غيرها من الصور والحضرات . فلهذا كل شىء قد قُدِّر أزلا فى الفيض الأقدس ، بحيث قد أخذ كل شىء موقعه ونصيبه فى ذلك الفيض بالقوة ، فوُزِّعت الانصباء ، وحُددت الفواصل والحدود ، وقُسم الوجود الواحد الى نسب واعتبارات،فكل حضرة أو صورة أو نسبة أو اعتبار قد أخذ حظه ونصيبه من الوجود أزلا بحيث لن يظهر فى ساحة الوجود ، أى فى الفيض المقدس ، الا على صورة ماكان عليه فى الفيض الأقدس ، طبق الأصل ، بلازيادة ولانقصان فلذلك يستحيل أن تتداخل الحدود والفواصل ، وتأخذ صورة أو حضرة نصيب غيرها من الحضرات والصور الأخرى ، اذ ليس فى أحد من سوى نفسه شىء .(١)

وتلخيص الجواب بصورة أخرى أن الله جل وعلا من حيث اطلاقه معنى كلى ، لذلك فلاشىء من هذا الكلى المطلق فى أفراده الجزئية ، بل تلك الأفراد جزئياته وتعيناته . كالعلاقة مثلا بين الانسانية وأفرادها ، فالانسانية معنى كلى يصدق على مالايتناهى من الأفراد ، وأفرادها جزئياتها اللامتناهية مثل زيد وعمرو وخالد وبكر ....الخ ، ولايحوى أى فرد من هذه الافراد ذلك المعنى الكلى المطلق ، فليس زيد هو الانسانية برمتها ، ولاعمرو كذلك ولابكر ....الخ ، بل الانسانية معنى كلى منفصل عن تلك الافراد ، فليس فى أحد من تلك الأفراد شىء من ذلك المعنى الكلى . وكذلك كل فرد من هذه الأفراد ماهو عين الآخر ، بل كل فرد متميز عن غيره ، فليس زيد عمروا ، ولابكر خالدا ....الخ . فليس فى أحد من سوى

---

(١) انظر جواب النص رقم (١) المذكور عند أبى العلا عفيفى ضمن تعليقاته على الفصوص ص ٢٧ ، ٢٨ .

نفسه شيء . اذ افراد المعنى الكلى قد تميزت حصصه وصوره ، فيستحيل أن تأخذ اى صورة نصيب غيرها من الصور وحصتها ، أو أن يكون فيها شيء من غير حصة نفسها .

(ى) نصوصه التى يصرح فيها بالتفريق والتغاير بين صفات الحق وصفات الخلق :

(١) قال ابن عربى :

"ليس الرب هو العبد ، وان قيل فى الله سبحانه انه عالم وقيل فى العبد انه عالم ، وكذلك الحى والمريد والسميع والبصير وسائر الصفات والادراكات . فاياك أن تجعل حياة الحق هى حياة العبد فى الحد فتلزمك المحالات ، فاذا جعلت حياة الرب على ماتستحقه الربوبية ، وحياة العبد على مايستحقه الكون فقد انبغى للعبد أن يكون حيا ، ولو لم ينبغ له ذلك لم يصح أن يكون الحق آمرا ولاقاهرا الا لنفسه ، ويتنزه تعالى أن يكون مأمورا او مقهورا . فاذا ثبت أن يكون المأمور والمقهور امرا آخر وعينا اخرى ، فلابد أن يكون حيا عالما مريدا متمكنا مما يراد به ، هكذا تعطى الحقائق " (١) .

(٢) وقال :"لايتصف العبد بشيء من صفات الحق بالمعنى الذى اتصف بها الحق ، ولا الحق يتصف بما هو حقيقة للعبد " (٢) .

(٣) وقال :"ماخاطب تعالى الا العقلاء ، وهم الذين تقيدوا بصفاتهم وميزوها عن صفات خالقهم " (٣) .

فهذه النصوص تفيد أن الله جل وعلا متميز فى صفاته عن صفات خلقه ، والخلق متميزون فى صفاتهم عن صفات الحق ، اذ لو لم يكن كذلك ، وكانت صفات الحق هى صفات الخلق ،لما كان

---

(١) الفتوحات ٨٧/١ س ٢٨ .
(٢) الفتوحات ٣٦٧/١ س ١ .
(٣) الفتوحات ٣٥٨/٢ س ٢٣ .

الحق آمرا ولاقاهرا الا لنفسه ، ويتنزه الحق أن يكون مأمورا أو مقهورا ، فلابد أن تتميز الصفات ، صفات الحق عن صفات الخلق ، حتى يكون المأمور والمقهور غير الحق جل وعلا . وهذا مايتفق فى ظاهره مع مذهب أهل السنة ، ويناقض القول بوحدة الوجود .

والجواب عنه : ان للحق ، تبارك وتعالى ، كما مر مرارا ، اعتبارين فى مجلى الواحدية ، اعتبار اطلاق وجوده ، واعتبار تقييده ، فاطلاق وجوده بمعنى قبوله صورة كل موجود بحيث يكون كل موجود كائن وسيكون صورة من صوره ووجود من وجوده ، فلايتقيد بموجود معين ، وكل موجود مقيد معين نسبة من نسبه ، أو فرد من أفراد وجوده .

وتقييد وجوده بمعنى أن له فى كل صورة نسبة وتعين ، لكن ليس الوجود المقيد هو الوجود المطلق ، ولا الوجود المطلق هو الوجود المقيد ، لأن الوجود المطلق يعم كل عين متصفة بالجود ،بينما الوجود المقيد لايتصف بهذا الوصف ، لأنه محكوم ومنحصر فى صورة وعين معينة مقيدة . فاذا لم تكن صفة وجود الحق المطلقة هى بعينها صفة وجود الخلق ، أو تلك الاعيان والنسب المقيدة ، فكذلك يقال فى بقية الصفات كالحياة والعلم والارادة ، لأن الجامع بينها وبين الوجود الوصفية ، أى كونها صفات ، لأن الوجود صفة للحق زائدة على ذاته عن ابن عربى ، اذ الوجود لايلحق الحق الا فى مجلى الواحدية وهو مجلى اعتبار الحق بصفاته ، ومعلوم أنه كان قبل ذلك ـ أى فى مجلى الأحدية ـ مجرد ذات محضة ، معراة عن كل صفة ، حتى عن الوجود ـ فما يقال فى صفة الوجود يقال فى بقية الصفات ، كالحياة والعلم والقدرة ، والارادة ، والسمع والبصر ، ......الخ ، فباعتبار كونها مطلقة تختلف عن اعتبار كونها مقيدة ، ومنحصرة فى مقيد مخصوص بعينه .

فصفات الحق السابقة ، ومنها الوجود ، ليست هي بعينها صفات الخلق لأنها في الحق مطلقة ، وفي الخلق مقيدة بقيد مخصوص لايتعداه الى غيره ، وأنَّى للمطلق أن ينحصر في مقيد ، وأنَّى للمقيد أن ينقلب مطلقا ، ذلك هو الكفر والجهل بعينه .

وبالفراغ من جواب هذا القسم من نصوصه التي يوافق في ظاهرها مذهب أهل السنة والجماعة نكون قد انتهينا من هذا المبحث ، وبه نكون قد وفقنا بين نصوصه المتناقضة في ظاهرها ، ووجهناها توجيها يتوافق مع مراده منها بحيث تتمشى مع مذهبه في وحدة الوجود . لقد كانت تلك النصوص بعضا من نصوصه الكثيرة التي يوافق في ظاهرها مذهب أهل السنة والجماعة ، فغيرها من النصوص تقاس عليها ، لأنها لاتخرج في الغالب عن تلك الأقسام السابقة .

وبعد هذا كله لايسعني الا أن أقدم عُذري في هذه الكتابة المسهبة في فكرة وحدة الوجود عند ابن عربي ، وذلك لأهمية هذه الفكرة اذ هي عمدة مذهبه وأصله الذي بناه عليه ، وقد أكثرت من النصوص التي تدين ابن عربي به ، ووجهت تلك النصوص المخالفة لظاهر مذهبه وذلك حتى يتحقق للباحثين يقينا أن ابن عربي يدين بهذا المذهب ، لأن هناك من حاول ويحاول يائسا تبرئته منه . وكل مَن حاول تبرئته انما اعتمد نصوصه تلك التي يوافق في ظاهرها مذهب أهل السنة والجماعة دون أن يتيقظ الى مراد ابن عربي منها في الحقيقة ودون أن يأخذ بالنصوص الأخرى – اما جهلا أو تجاهلا – والتي تشرح مرادَه منها، وتبين ماأجمل وأبهم في تلك المواضع من النصوص.

فقديما حاول الامام الشعراني الدفاع والذود عن ابن عربي وتبرئته من القول بوحدة الوجود ، فقد ساق له نصوصا كثيرة ، أغلبها من كتابه الفتوحات المكية ، تبرئه من هذا المذهب وتلحقه بمذهب أهل السنة والجماعة ، وبعض نصوصه

التى ساقها ، وعزاها الى الفتوحات ، تختلف اختلافا جوهريا عن النسخة المطبوعة التى بين أيدينا ، فلعل الشعرانى كان يسوقها بالمعنى ، ومعلوم أن تبديل لفظ مكان لفظ فى كلام ابن عربى يغير المعنى تماما ، فكيف اذا سيق بالمعنى ، أو يكون لاختلاف النسخ وتضاربها . كما أن بعض تلك النصوص التى ساقها الشعرانى لم أقف عليها فى الأبواب التى عزا اليها . انظر دفاع الشعرانى فى كتابه اليواقيت والجواهر (١/٢ ـ٨٠) تقريبا .

وفى العصر الحديث قام للدفاع عنه وتبرئته من ذلك المذهب الأستاذ محمود الغراب ، فقد أورد له نصوصا كثيرة ـ سقت أكثرها ضمن الأقسام العشرة السابقة التى حوت نصوص ابن عربى التى يوافق فيها أهل السنة والجماعة ـ تبرئه من هذه التهمة ، وجمعها فى كتاب سماه "شرح كلمات الصوفية والرد على ابن تيمية " ،(انظر من ص ٤٢ الى ص ٤٨ ، ومن ص ٩٣ الى ص ٩٥ ، ومن ص ٩٩ الى ص ١٠٦) . والحقيقة انها محاولة يائسة منه فى تبرئة ابن عربى كمحاولة الشعرانى المتقدم عليه . ولاأشك أن دفاع محبى ابن عربى كالشعرانى قديما والغراب حديثا عنه ، وغيرهما انما هو لحسن ظن منهم بالشيخ ابن عربى لِقَدَمِه الراسخة فى العبادة والزهد ، ولغلبة الحق والصواب فى كثير من كلامه ، كما قاله ابن تيمية فى حقه ، لا لأنهم يوافقونه فى هذا المذهب ، ولو أنهم علموا مذهب ابن عربى وأدركوه على حقيقته لما توقفوا فى رده ورفضه كبقية العلماء .

وبعد هذا كله لم يبق الا أن نبطل مذهب وحدة الوجود ولو بكلمات موجزة مقتضبة ، اذ تصور هذا المذهب على النحو السابق ذكره كاف وحده فى بطلانه .

ابطال وحدة الوجود :

ان ابطال مذهب وحدة الوجود وان كان يتيسر اجماله فى كلمات محدودة ، الا أن تفصيل ابطاله يحتاج الى صفحات عديدة ولم أر – حسب اطلاعى – من خص هذا المبحث بالعناية والاهتمام وأفرد له فصلا مستقلا به ، لذا فسأستعين بالله بما يفتح ويجود به على ، فأسأله التوفيق والسداد .

فهذا المذهب باطل عقلا وشرعا .

أما بطلانه عقلا فمن عدة وجوه :

الوجه الأول :

أن مِن أُسس هذا المذهب كما صوره ابن عربى ، انكارثبوت الحقائق ، واعتبارها أمورا وهمية ، ليُتَوَصَّل الى نفى الكثرة الحقيقية المشاهدة المحسوسة . وهو كما سلف بيانه قول الفرقة العنادية من السوفسطائية ، وهى التى تنكر ثبوت أى حقيقة من الحقائق . فمذهب وحدة الوجود عند ابن عربى ، حتى يتحقق بالوحدة المطلقة ، يقوم على نفى ثبوت الحقائق ، عدا حقيقة واحدة ، ويرى بقية الحقائق نسبَ واعتباراتِ تلك الحقيقة الواحدة ، وهى أمور عدمية . فابطال هذا المذهب يكون بالقول بثبوت الحقائق . اذ قد اتفق العقلاء أن الحقائق ثابتة الوجود،ونفيها يدل على فساد العقل والمِخْيلة وأدل دليل على ثبوتها هو نفيها ، اذ فى نفيها ثبوتها ، اذ النفى حقيقة من الحقائق ، فاثباته يعنى اثباتٌ لحقيقة من الحقائق .

قال البغدادي فى ابطال مذهب العنادية المنكرين لثبوت الحقائق :"قيل لهم : هل لنَفْيِ الحقائق حقيقة ؟ فان قالوا : نعم ، أثبتوا بعض الحقائق ، وان قالوا : لا ، قيل لهم : اذا لم يكن لنفي الحقائق حقيقة ولم يصح نفيها فقد صح

ثبوتها . وقيل لهم : هل تعلمون أنه لا علم ؟ فان قالوا : نعم ، فقد أثبتوا علما وعالما ومعلوما ، وان قالوا : لانعلم أنه لاعلم ، قيل : لم حكمتم بأنْ لاعِلْم وأنتم لاتعلمون أنه لاعلم . (١)

كما ذكر البغدادي السابق الذكر والرازى ، والعضد الايجي وغيرهم أن أمثال هؤلاء منكرى ثبوت الحقائق ومبطلى وجودها على التحقيق ينبغى ، حتى يزجروا عن هذا الهوس والجنون ، أن يعاملوا بالضرب ، والتأديب والتعذيب ، وأخذ الأموال منهم ، حتى يعترفوا بالحسيات ، فان اعترفوا بالحسيات فقد اعترفوا بالبديهيات ، أى اعترفوا بثبوت الالم وعدمه والتفريق بينهما حقيقة . (٢)

فاذا أثبتت العقول الحقائق على ماهى عليه فى الخارج ، ومنعت مِن ابطالها ، كان ذلك وحده كاف فى اثبات التفريق والتمييز والتباين بين تلك الحقائق المتعددة ، ومنها التفريق بين الخالق والمخلوق والصانع والممنوع ، والرب والعبد حقيقة ، بمعنى أن يكون لكل حقيقة ذات وماهية مستقلة بها ، وفى هذا ابطال لمذهب وحدة الوجود ، اذ قوام هذا المذهب ابطال وجود الماهيات والحقائق المتعددة حقيقة، فاذا ثبتت الحقائق والماهيات المتعددة فى هذا العالم ، بطل هذا المذهب من أساسه .

ثم اذا كان ابن عربى يفضل أدلة السوفسطائية لأنها أقرب فى الدلالة على الحق ، كما صرح هو بنفسه ، لأنها تُعْنَى بنفي الحقائق ، فاذا كان ابن عربى يفضل مذهب السوفسطائية والذى به نفى وجود الحقائق المتكثرة وأرجعها الى حقيقة واحدة ، اذا كان ابن عربى فعل ذلك وأثبت حقيقة واحدة ،

---

(١) أصول الدين للبغدادى ص ٦ .
(٢) أصول الدين للبغدادى ص ٦ ، المحصل ص ٥٤ ، ٥٥ ، المواقف ص ٢١ .

فان لغير ابن عربى من السوفسطائية وغيرهم أن يمنع ذلك ، فيذهب ، مخالفا ابن عربى ، الى نفى الحقائق بأسرها ، ويذهب غيره الى نفى كل الحقائق عدا حقيقتين مثلا ، ويذهب آخرون الى نفى كل الحقائق عدا ثلاثة أو أربعة ....الخ . فكل سوفسطائى يثبت من الحقائق ماشاء ويبطل ماشاء ، فما هو الضابط اذا فى نفى الحقائق . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى ماقاله ابن عربى فى التكثر الوجودي وأنه عدم محض لانه اعتبارات ونسب لاغير - وبالطبع هذا القول يشمل ويعم كل تكثر وجودى بحيث يعم الموجودات الخارجية والذهنية - يقال أيضا فيما كتب ابن عربى مِن علوم ومعارف وسطرها فى كتب ورسائل . فاذا طبقنا قانون السوفسطائية على ما أَوْرَثَ مِن كتب وعلوم ومعارف ، لم تكن مؤلفاته تلك ، ولاكتبه التى بلغت المئات الاكتابا واحدا ولاذلك الكتاب الاصفحة واحدة فقط ، ولاتلك الصفحة الاسطرا واحدا ، ولاذلك السطر الاكلمة واحدة ، بل ليس هناك حتى كلمة واحدة كتبها ابن عربى أو تكلم بها ، اذ ليس هناك حقائق فى الوجود ، بل لم يكن هناك شخص يسمى ابن عربى ، ذلك الشخص الذى صور هذا المذهب الشائن ، ونشره بين الناس . فلم يحرص اتباعه على تقفي أثر رجل لاحقيقة له ولاوجود ، ولاحقيقة لمذهبه وعلمه ومعارفه ، لم يلهث اتباعه خلف سراب لاتحقق له فى الخارج ، اذ لامعارف ولاعلوم ، ولاظلال ولاجسوم ، ولاجواهر ولا أعراض ، ولا أرواح ولا أشباح ، اذ كل مافى الوجود نسب واعتبارات وسلوب واضافات ، وهى محض عدم . ان من يأخذ بمذهب السوفسطائية ، اقتداء بابن عربى ، حتما سيصل الى هذه النتيجة التى تتلاشى معها كل المعارف والعلوم والحقائق .

الوجه الثاني :

وهو متفرع عن الوجه الأول ، وهو حط ابن عربي من قيمة العقل وعدم اعتباره في التوصل الى معرفة الخالق جل وعلا ، وهذه قضية ـ مع كونه خالف فيها نصوص القرآن الصريحة التي تدعوا الى اعمال العقل واستخدامه في التوصل الى عظمة الخالق ووحدانيته وتفرده بالملك والملكوت ، وثبوت وجوده المستقل به والمتميز به عن خلقه ـ خالف فيها العقل والعقلاء في أنهم أجمعوا على اعمال العقل في التوصل الى معرفة الحق ، جل وعلا . ولأن العقل السليم ـ غالبا وفي العادة ـ يوصل الى اثبات صانع خالق متميز ومستقل في وجوده عن ممنوعه ومخلوقه ، ويقضي بثنائية الوجود ، خالق ومخلوق حقيقة ، عمد ابن عربي الى اهماله وابطال دلالته في التوصل الى معرفة الحق جل وعلا . حتى تخلو الساحة لسلطان الوهم والخيال، فلايكون لها منازع ومعارض .

الوجه الثالث :

ان معرفة وادراك هذه العقيدة ، عقيدة وحدة الوجود ، لايخلو اما أن يكون مسلكه الفطرة أو النظر والكسب ، والذي هو اعمال العقل ، أو الكشف ، لابد أن يكون طريقه أحد هذه المسالك الثلاثة أو كلها ، واذا بطل أن يكون مسلكه أحد هذه المسالك ، بطل التدين به وبطل أن يكون مذهبا معتبرا ، بل عد حينئذ من المذاهب الوهمية الخيالية الافتراضية ، التي لاحقيقة لها في الواقع ولارصيد لها من القبول اطلاقا ، وعُد صاحبها من أهل الوهم ، الغارقين في خيالهم وافتراضاتهم ، وهذا لا يكون الا بالغاء العقل وابطاله . لكن هذه المسالك

الثلاثة لاتوصل صاحبها الى القول بوحدة الوجود ، فبطل أن يكون هذا المذهب مذهبا معتبرا مقبولا بين جماهير الناس .
أما النظر فى امتناع الوصول الى القول بوحدة الوجود عن طريق أحد هذه المسالك الثلاثة ، فاليك بيانه :

المسلك الأول : دعوى كون مسلكه الفطرة .

والمراد به أن يكون مذهب وحدة الوجود دفين الفطرة وغراسها، بمعنى أن اعتقاد كون كل شيء من مظاهر العالم هو ذات الحق ، جل وعلا ، وأنه ليس فى الوجود الا وجود الحق لاغير، مكنون الفطرة ودفينها، أى أنه اعتقاد متأصل فى الفطر، تسعى الفطر السليمة الساذجة ، الخالية من المعارف والعلوم والمؤثرات الخارجية ، الى اعتقاده والتدين به ، وأنها متى ماغَفِلَتْ عنه ونُبِّهَتْ اليه انبعث منها الداعي لقبوله والتصديق به مباشرة . هذا هو المراد بكونه فطري .

ولاشك فى أن الواقع يكذب هذه الدعوى ، لأن الخلائق أجمعها لاتعرف هذا المذهب اطلاقا ، فليس هو مكنون فطرها ، ولاهو غراس نشأتها ، بل ان الفطر السليمة تقر بوجود اله على نحو ما، مغاير فى وجوده للعالم ، ومتميز فى ماهيته وحقيقته عنه ، وأن العالم خاضع تحت سلطانه وحُكْمِه . فالفطر السليمة الساذجة الخالية من المعارف والعلوم والمؤثرات الخارجية لاتعرف هذا المذهب اطلاقا ، يدل على ذلك أنك لو فاتحت أىَّ انسان سليم الفطرة بهذا المذهب ، أعنى وحدة الوجود وكون العالم مظاهر الله وتجلياته ، لأصابه الدَّهَش والغرابة من أول وهلة ، ولاستنكره واستقبحه بادىء الأمر ، ولايزال كذلك ، ولن يقبله الا بعد افساد فكره وفطرته بترويضه عليه ، والمبالغة فى تفهيمه وتعليمه .

فمذهب وحدة الوجود ليس مذهبا فطريا ، وكيف يكون كذلك

وهو يناقض دواعي الفطرة في الخلق ، لو كان مذهب وحدة الوجود مذهبا فطريا لوجد له داعيا من جوف النفس والفطرة تدعوه اليه من غير أستاذ ومعلم . لكن الفطر السليمة تنفر منه بما أودع الله فيها من دواعى الوحدانية ، وتفريد الحق وتنزيهه وتوحيده كما جاء به الاسلام وبينه القرآن .

ولاشك فى أن مذهبا ليس فطريا لن تجد له معتنقين ، لذا فعموم الناس وغالبهم ، ان لم يكن كلهم ، لايعرفون هذا المذهب اطلاقا ، بل لايعرفه الا آحاد الناس ممن تلقاه عن أساتذته أو أخذه عن الكتب والدفاتر والطروس .

فإن ادَّعَى القائلون بهذا المذهب أنه لاعبرة برأي العوام وغالب الناس وماتنطوى عليها فطرهم فى جناب الله ، لأنهم مصروفون عن معرفة المذهب الحق . قيل : هذا يعنى أن مذهب وحدة الوجود لارصيد له من القبول ولاتحقق له فى فطر الناس وقلوبهم ، فلِمَن يكتب فيه المصنفون الكتبَ والرسائل والمؤلفات المقتضبة والمسهبة ؟ ألحفنة من الناس لاتزيد على عدد أطراف الأصابع ؟ أم أن معتنقيه من الكتاب يكتبون فيه لأنفسهم فحسب ؟ ويسجلون فيه تجاربهم الكشفية والذوقية فقط ؟ فما فائدة مذهب لم يَتوصل الى معرفته وادراكه الانفر قليل على مر العصور وكر الأزمنة ؟ ومافائدة عقيدة لاتنجى الا الآحاد من الناس ، بينما عموم الخلق ، لأنهم محجوبون عنه ، هالكون لأنهم همج ورعاع ، لايفقهون شيئا ولايعلمون .

المسلك الثانى : دعوى كون مسلكه النظر والكسب .

والمقصود به أن يكون القول بوحدة الوجود نتاج ثمرات العقل والذى يقوم على البحث والنظر والمشاهدة والقياس ، والاستنتاج ، ووضع المقدمات العقلية للوصول الى النتائج .

ولاشك فى أن النظر والكسب لايؤدى بتاتا الى القول

بوحدة الوجود ، بل على العكس ، ان أدلة العقول القائمة على النظر والكسب هي وحدها التي تهد وتبطل هذا المذهب رأسا على عقب ، وتجتثه من أصله ، لذا فابن عربي وأمثاله ممن يدين بهذا المذهب يسعى جاهدا الى اهمال العقل ، وابطال دلالته في التوصل الى معرفة الحق ، جل وعلا ، كما مر معنا في الوجهين الأول والثاني . ذلك انهم لو قالوا باعمال العقل واعتباره للزمهم ترك القول بوحدة الوجود ، لأن العقل أول شيء يهده ويهدمه مذهب السوفسطائية القائم على نفي وجود الحقائق ، والذي هو أساس مذهب ابن عربي في وحدة الوجود . كما يهدم ، أيضا ، فكرة كون الحقائق حقيقة واحدة اذ الحقائق تحت سلطان العقل وقهره متميزة ، اذ كل حقيقة من الحقائق عندها متميزة عن غيرها ، وهو مايقضي بثنائية الوجود ، بل تكثره حقيقة ، الأمر الذي يناقض وحدة الوجود صراحة ، واذا بطل هذان الأمران تحت سلطان العقل يكون قد تلاشى هذا المذهب الخيالي الموهوم . وقد مر في الوجه الأول بيانه .

وبهذا بان ان النظر والكسب لايصلح مسلكا للتوصل به الى القول بوحدة الوجود بشهادة ابن عربي نفسه (١) .

المسلك الثالث : دعوى كون مسلكه المعاينة والكشف .

والمراد به أن يدرك المرء ويعرف هذا المذهب بالمشاهدة القلبية والكشف الذوقي ، والذي هو كما يزعمون علم ومعرفة ونور يقذفه الله ، سبحانه وتعالى ، في قلب المكاشف ، بعد جهد ورياضة وخلوة وتوجه القلب الى الحق ، جل وعلا ، من غير نظر وكسب وبرهان (٢) ، وقد ادعى ابن عربي أن

---

(١) راجع في هذا تأثره بمذهب السوفسطائية ص ٢٥١ ومابعدها
(٢) انظر تعريف الكشف في : التعريفات ص ١٩٣ .

ماتوصل اليه من القول بوحدة الوجود كان عن طريق هذا المسلك ، لأن معرفة الله عنده لاتتحصل بالنظر والبرهان ، بل عن طريق الكشف والعيان ، الذى هو ثمرة الرياضات والخلوات.(١)

وقبل الحديث عن اعتبار الكشف كمسلك للوصول الى مذهب وحدة الوجود ، على وجه الخصوص ، لابد من بيان صحة كونه مسلكا من مسالك العلم والمعرفة على وجه العموم ، يؤدى اليهما . والناس فى الاعتداد بالمكاشفة كطريق يوصل للعلم مختلفون ، فمنهم من أنكر افادتها العلم ، ولم يعتد بها اطلاقا ، ومنهم من غلا فى اثبات افادتها العلم ، حتى حصر طرق المعرفة والعلم بها فقط ، وجعل كل كشف صحيح حتى لو خالف ظاهر الشرع الصريح.(٢) والحق هو التوسط فى المسألة ، بمعنى أن الكشف يُعد طريقا من طرق العلم والمعرفة ، بمعنى أنه يصلح للوصول الى معرفة المعلوم على ماهو عليه فى الحقيقة ، لكن ليس هو المسلك الوحيد للعلم والمعرفة،كما أن الكشف الصحيح يستحيل أن يخالف الشرع الصريح ، فأى كشف خالف الشرع المطهر حكم ببطلانه .

وبعد هذا فالكشف لايوصل اطلاقا الى القول بوحدة الوجود وان كان يوصل الى بعض العلوم والمعارف ، وذلك للاسباب الآتية :

(١) مخالفة الشرع :

ان القول بوحدة الوجود أمر يخالف نصوص الشرع من الكتاب والسنة ، بل يبطل دلالتها ويلغى معانيها ، فان النصوص الشرعية قد دلت دلالة لا ارتياب فيها،ولاشك ولاظن،أن

---

(١) انظر رسالة ابن عربى للرازى ص ٣ ومابعدها ، رسالة الانتصار ص ٣ ، كتاب المسائل ص ٦ .
(٢) انظر : مجموع الفتاوى ٣٣٨/١١ .

هناك خالقا ومخلوقا ، كل منهما مستقل عن الآخر فى حقيقته ووجوده وذاته وصفاته . والقول بوحدة الوجود يناقض هذه النصوص ، فلابد عند الاخذ بمذهب وحدة الوجود من الغاء دلالة هذه النصوص وابطالها ، وهذا كفر بالشرع المطهر مابعده كفر فالقول بأن مذهب وحدة الوجود مذهب كشفى ، أثبتته المشاهدات والمكاشفات قول باطل ، ذلك أن المكاشفات الصحيحة ودلالة النصوص الشرعية الصريحة لابد أن تتفق وتأتلف لا أن تتناقض وتختلف ، لان النص الشرعى ، بلا شك ، جاء بالأمر على ماهو عليه ، والا لزم تكذيب الله ورسوله ، وكذلك الكشف نور من الحق ، جل وعلا ، يقذفه فى قلوب أوليائه ، فيستحيل أن يلهم الله ، سبحانه وتعالى ، أولياءه من المعارف والعلوم الكشفية ماتخالف صريح نصوصه الشرعية ، فان حصل الاختلاف ، وكان النص الشرعى قطعي الثبوت والدلالة - كنصوص التفريق بين الخالق والمخلوق حقيقة - كان ، وبلاشك ، الكشف كشفا شيطانيا ، ألقاه اليه قرينه ، أو ادعاءً يدعيه هو من عند نفسه بعد أن أدرك هذا المذهب عقلا عن طريق النظر والكسب ، فجاء ليفتري على الله الكذب بانه حَصَّل هذا المذهب عن طريق الكشف والذوق ، لاعن طريق النظر والكسب ، وهذا هو حال ابن عربى .

فالكشف الصحيح لايخالف أبدا ولايعارض النص الصريح ، اذ كلاهما من الحق ، جل وعلا . ثم ان العلماء قد نصوا على أن كل كشف يخالف الشرع المطهر فهو كشف باطل ، لايعتبر اطلاقا ولاشك فى أن القول بوحدة الوجود على رأس قائمة الكشوف الباطلة ، لأنه مذهب يهدم كل دين سماوى ، ويحط من قدر الذات الالهية أيما حط ، فلاغرو أن يكون على رأس القائمة .

(٢) اختلاف الكشوف :

ان الكشوف مختلفة غاية الاختلاف ، فهى لم تتفق ولن تتفق يوما ما ، مادامت مقرونة بالدعاوى ، فاذا كانت الكشوف مختلفة ومتفاوتة ، فاى تلك الكشوف هى الصحيحة وعلى اى كشف يعول فتاخذ به الخلائق ، فليس ماتوصل اليه ابن عربى بكشفه من القول بوحدة الوجود باولى مما توصل اليه الحلاج من القول بالحلول ، ولامما توصل اليه ابن الفارض بكشفه من القول بالاتحاد ، ولامماتوصل اليه ابن سبعين او العفيف التلمسانى أو السهروردى القتيل ، ......، أو غيرهم ممن ادعوا الكشف والمعاينة ، ولاهو باولى ، حتما ، من الكشف الصحيح الموافق للنص الصريح ، القائل بثنائية الوجود حقيقة ،خالق ومخلوق، وأن كل واحد من هاتين الحقيقتين متميز عن الآخر فى ذاته وحقيقته ووجوده وصفاته ، بل هذا لامرية انه هو الكشف الصحيح الذى اقره الشرع المطهر وتقره العقول والفطر السليمة .

(٣) توقف الكشف على مقدمات رياضية طويلة وشاقة :

لاشك فى أن الكشف ، غالبا وفى العادة ، يتوقف على مقدمات رياضية شاقة وطويلة ، يعد الكشف ثمرة من ثمراتها ، فبلوغ درجة الكشف والمعاينة لايكون الابعد جهد ورياضة وتعذيب للنفس بمشاقات الأعمال ، وحبسها عن الدنيا ومشاغلها وهذا كله لايكون الابعد فترة من الزمن ليست بالقصيرة ، ينقطع فيها السالك الى تلك الرياضات المختلفة والخلوات المتعددة ، حتى تنكشف له حقائق الأمور ، كما يزعمون ، ومع كل ذلك فهناك من لايفتح عليه بشىء ، ولاينكشف له اى أمر . وبعد هذا يقال : لايخلو اما أن يكون هذا الكشف بتلك المقدمات واجبا ، عندهم ، على كل مكلف ، وذلك حتى يتحقق

بالعلم والمعرفة ، وإما أن لايكون واجبا على كل مكلف ، وحينئذ يكون طريق العلم والمعرفة التقليد ، أى تقليد العوام لأرباب الكشوف . فان أوجبوه على كل مكلف فقد ارتكبوا المحال ، وكان قولهم شبيه قول المعتزلة الذين أوجبوا النظر تفصيليا على كل مكلف فى معرفة الحق ، جل وعلا وهذا يقضى أن لو انشغل الخلق أجمعهم بما هى مقدمات وأسباب الكشف أن تتعطل الحياة ، وتتوقف الأنشطة التجارية والصناعية والزراعية ، وغيرها من النشاطات والحرف الدنيوية الضرورية . وعلى افتراض حصول تلك المقدمات الكشفية لكل الخلق دون أن تتعطل الحرف والأنشطة الدنيوية ، فان كشوف الخلق اما أن تتفق ونصوص الشرع ، فتكون العبرة بنصوص الشرع وجاءت الكشوف مؤكدة لها ، واما أن تخالفها ، فلاعبرة بها حينئذ ويكون مصيرها الاطراح .

وان لم يوجبوه على كل مكلف ، وقالوا بوجوب التقليد فى حق العوام لأرباب الكشوف والمشاهدات ـ وانما قلنا بوجوب التقليد فى حق العوام ان لم يوجبوا الكشف على كل مكلف ، لأنه لاسبيل آخر أمام المكلف الاهو ، لأنهم لما حصروا العلم والمعرفة بهذا المسلك ، لم يكن فيه الاخيارين ، اما الوجوب على كل فرد مكلف ، وقد مر بطلانه ، واما وجوب التقليد (١) ـ فان قالوا بوجوب تقليد العوام لأرباب الكشوف ، قيل : وهل اتفق أرباب الكشوف على كشف ما ، وهل اتفقت كشوفهم يوما ما فالكشوف مختلفة غاية الاختلاف ، فمَن يقلد العوامُ ؟، وقد تقدم هذا الجواب عند الحديث عن السبب الثانى من أسباب بطلان الكشف فى الدلالة على مذهب وحدة الوجود .

وعلى كلا الأمرين سواء أوجبوه على كل مكلف أو لم

---

(١) لاالجواز ، لأن الجواز يقضى بوجود طريق آخر غير هذا الطريق ، ومعلوم أنْ لاطريق غيره .

يوجبوه ، يلزم من احالة معرفة الحق ، جل وعلا ، على الكشف أن لايكون عالما بالحق ، سبحانه وتعالى ، وعارفا للأمر على ماهو عليه الانفر قليل يعدون على أطراف الأصابع ، وبقية الخلق بعيدون كل البعد عن معرفة الحق ، جل وعلا ، وادراك الحقائق على ماهي عليه . وهذا شبيه برأي الفلاسفة في عوام المسلمين ، بل وعوام الناس عموما في أنهم رعاع همج تقنعهم الأدلة الخطابية والعاطفية . وأنه لم يتوصل الى حقائق الأمور الا هم .

فأين القول بالكشف وغالب الناس منصرفون عنه ، والمشتغلون به ، وهم قلة قليلة ، غالبهم لايُفتح عليهم بشيء بل لقد اتخذ أكثرهم الكشف جسرا للخروج به عن الشرع المطهر والدس عليه وتقويض بنيانه ، فمن فتح باب الكشف وأطلق القول به دون قيود فقد فتح بابا من الشر عظيما ، به يفترى الأدعياء ماشاءوا ويرتكبوا ماأرادوا ، فان اعترض عليهم ، قالوا : دل على ذلك الكشف . وهيهات هيهات أن يناقض الكشف الصحيح الذي هو نور والهام من الحق ، جل وعلا ، يقذفه في قلوب أوليائه ، النص الصريح والذي هو أيضا ، أخبار وأحكام من الله ، جل وعلا ، الى عموم خلقه ، عن طريق رسله . وفرق بين كشوف أولياء الرحمن وكشوف أولياء الشيطان .

واعلم أن الذين يذهبون الى القول بوحدة الوجود ، ويدّعُون أنهم انما توصلوا اليه بالكشف والمعاينة،دجالون كذابون ، هم في ادراكهم ومعرفتهم لهذا المذهب عالة على الكتب والرسائل التي كَتبتْ فيه ، أو أخذوه عن طريق التلقي الشفهي جيلا بعد جيل،فاذ لو لم ينبه اليه ويطالعه في الكتب لما كان له علم بحقيقة هذا المذهب . فالحق أن هذا المذهب لم يَثْبت للقائلين به عن طريق الكشف ، لكن توارثوه جيلا بعد جيل اما بالمشافهة أو بقراءة الكتب والرسائل فيه . فالحق

أن هذا المذهب عقلى ، وان كان يخالف العقل والعقلاء ، كما مر سابقا ، وأعنى بمخالفته العقل أن لارصيد لهذا المذهب فى الواقع والخارج حتى يدركه العقل ويحيط به ، لكن العقل يتصور ويتخيل الافتراضات الخيالية الذهنية . فالذى تُنتِجه العقول من المعارف والعلوم قد يكون لها وجود فى الخارج والواقع ، وجاء العقل لفهمها وادراكها على ماهى عليه ، وقد لايكون لها فى الواقع والخارج وجود ، لكن العقل يفترضها ويتوهمها ، وهذان النتاجان هما من نتاج العقل ، فكلا المعلومين ، الذى له وجود فى الواقع ، والذى لاوجود له فيه مِن نتاج العقل ، لكن لايلزم كونه مِن نتاج العقل أن يكون متحققا فى الخارج ، بل ان العقل يتصور المحال ، فيتصور أشياء كثيرة لاوجود لها الا فى الذهن فقط ، مثل تصور جبل مِن ذهب ، أو جبل محمول على ظهر جَمل ، أو وجود جبل ممتد بين الأرض والسماء ، أو وجود نهر معلق فى الهواء ، أو تصور الشريك لله عز وجل ، ومثل هذه التصورات الافتراضية القائمة بالذهن فقط ، ماذهب اليه القائلون بوحدة الوجود مِن نفي الكثرة المشاهدة ، واعتبارها أموراً عدمية وهمية ، وجَعْلِ الوجود حقيقة واحدة فقط ، والكثرة فى الاعتبارات والنسب ، وهى أمور لاتحقق لها فى الخارج والواقع ، وان قامت بحس المُدرِك . فهذا المذهب مذهب افتراضى عقلى ، لايخرج عن دائرة العقل ، وهو مع كونه مذهبا عقليا الا أنه لاتحقق له في الخارج ، كما أسلفت . والذى يدلك على أن مذهب وحدة الوجود لم يبنه القائلون به على الكشف والمعاينة وأنهم يكذبون فى دعواهم هذه ، أن أصل مذهبهم يتفق مع مذهب السوفسطائية العنادية ، نفاة الحقائق واعتبارها أمورا عدمية ، ومع ذلك فالسوفسطائية توصلوا الى مذهبهم هذا عقلا لاذوقا ولاكشفا ، ذلك أن العقل ، كما سلف بيانه ، يتصور

المحال ، ويعد هذا المعلوم المحال من ثمرات العقل ، لامن ثمرات الكشف ، لذا فالسوفسطائية توصلوا الى ماتوصلوا اليه عقلا لاكشفا . فالذى حمل أن هؤلاء القائلين بوحدة الوجود افترضوا هذا المذهب فى عقولهم أولا كالسوفسطائية — ولاشك فى أن هذا الافتراض عقلى صرف لادخل للكشف والذوق فيه — ثم أحالوه ثانيا ، بعد ماعلموا سخف هذا المذهب وبطلانه ، وأنه لاينطلي حتى على أدنى العوام والجهلة ، على الكشف والمعاينة،تلبيسا وتمويها ورفعا من شأن هذا المذهب الوضيع

فمذهب وحدة الوجود مذهب عقلى افتراضى ، قائم فى الذهن فقط ، ولاتحقق له فى الخارج ، فكذب القائلون به أنه مذهب ذوقى ، علموه بالكشف والمعاينة . ويدلك على أنه عقلى أيضا ، أنهم مافتئوا يستخدمون سلاح العقل فى الذود والدفاع عنه والسعى الى تأكيده وتثبيته وتفهيمه للناس ، فلِم يستعينون بسلاح العقل فى شرحه وبيانه ، وهو مذهب فوق طور العقل ؟، ولعلهم لايفعلون هذا الا بعد أن يخرجوا الأمور الافتراضية الذهنية عن دائرة العقل ، اذ لو لم يخرجوها لما احتاجوا الى أدلة تقام عليها ، اذ الأمور الافتراضية لايستعان عليها بادلة لتُثْبِتها فى الواقع ، اذ هى لاوجود لها لكن هؤلاء لما أخرجوا مذهب وحدة الوجود عن دائرة العقل ، وأنه كسب العقل ، وان كان كسبا افتراضيا ، وأحالوه على الكشف والمعاينة أعوزتهم الأدلة عليه ، فاستعانوا عليه بالأدلة العقلية ، وأعنى بالاستعانة عليه بالأدلة العقلية هنا الاستعانة بالقياس المنطقى والتمثيل والتشبيه فى ايضاح وتصوير وحدة الوجود ، لاأنَّ الأدلة العقلية تدل عليه ، اذ هو مذهب باطل عقلا .

وبهذا ثبت أن مذهب وحدة الوجود مذهب عقلى لاكشفى ، فهو مذهب عقلى افتراضى خيالى لاوجود له فى الخارج ولاتحقق .

أصل فكرته عقلية قديمة تناقلتها الامم جيلا عن جيل ، اما مشافهة أو اطلاعا على ماكُتب فيه ، حتى بلغ الى ابن عربى فأخذ به وانتصر له ورفع من شأنه ودلل عليه واحتج له ودفع مطاعنه ، ثم فوق هذا كله أحال ادراكه ومعرفته على الكشف ، وهكذا يفعل أتباع ابن عربى أيضا ، ترى الواحد منهم خالى المعرفة بهذا المذهب تماما ، اذ لم يعلمه مِن قبل ، ولم يتطرق الى مسامعه البتة ، لكن سرعان مايَدعي أنه توصل اليه بالكشف والمعاينة بعد مايقرأ عن هذا المذهب عند ابن عربى فى كتبه ورسائله ، ويزعم أنه انما توصل اليه كشفا وذوقا لاعقلا وكسبا ، مع العلم أنه لو لم يُعمِل عقله فى فهم هذا المذهب وتصوره مِن كتب ابن عربى أو من كتب غيره لظل ساذج العقل ، خالى الذهن عن هذا المذهب ، لايدركه ولايعلمه أبد الآباد .

واذا لم يتيسر لأتباع ابن عربى معرفة حقيقة مذهب وحدة الوجود الا بالاطلاع على كتبه ورسائله التى ألفها فى هذا الفن،فان ابن عربى يكون قد ناقض نفسه بنفسه ، حيث يُلغى عمل العقل ودلالته فى التوصل الى معرفة الحق ، جل وعلا ، ويحيل معرفته على الكشف ، وهو من جهة أخرى يؤلف الكتب والرسائل فى سبيل تعريف غيره بالحق ، جل وعلا ، ومعلوم أنه ليس لقارىء الكتب ، أيا كانت هذه الكتب ، الاإعمال عقله لفك العبارات وفهمها ، فهو يستعين بعقله لابكشفه ، فياتُرى هل يُوصِله عقله ونظره الى معرفة الحق ، جل وعلا ، والى معرفة مذهب وحدة الوجود ؟ فاذا كان العقل والنظر لايوصلان الى معرفة الحق ، سبحانه وتعالى ، والى مذهب وحدة الوجود فلاشك فى أن قارىء كتب ابن عربى ورسائله لن يصل الى معرفة الحق أبدا ولن يصل الى معرفة مذهب وحدة الوجود ، طالما يعمل عقله . فلِمَ ولِمَن ألَّف ابن عربى تلك الكتب والرسائل

التى بلغت المئات .

وهكذا يتبين أن الكشف لايصلح طريقا ومسلكا يتوصل به الى القول بوحدة الوجود ، كما بان أيضا ، أنه مذهب عقلى افتراضى خيالى ، لاصلة له بالكشف والمعاينة ، بل تلك دعاوى فارغة ومزاعم كاذبة .

واذ وقد انتفت هذه المسالك الثلاثة أن تكون طرقا موصلة الى القول بوحدة الوجود ، لم يبق الا الرأى الاخير فيه ، وهو أنه مذهب خيالى وهمى افتراضى ، تفترضه وتتوهمه العقول ، وتظنه حقا وصوابا بعض العقول السوفسطائية السخيفة الغارقة فى الأحلام والأوهام والخيالات . فليس لهذا المذهب رصيد من الواقع والحقيقة ، بل محله ومنزله مُخَيِّلة العقول فحسب .

أما بطلانه شرعا فان تصور هذا المذهب كاف لمعرفة أوجه بطلانه شرعا ، وأوجه مناقضته لنصوص الشرع من الكتاب والسنة اذ يلزم منه عدة أمور باطلة بحكم الشرع ، فبطلان هذا المذهب شرعا من عدة وجوه :

الوجه الأول :

يلزم من القول بوحدة الوجود استواء الخالق والمخلوق والرب والمربوب ، وأن مظاهر العالم المتعددة بما فيها القبائح والقاذورات والأنجاس والأرجاس هى عين الحق ، جل وعلا وهذا ماينـاقض تلك النصوص المتواترة والقطعية فى الثبوت والدلالة والتى نصت على التفريق بين الخالق والمخلوقين ، والرب والمربوبين وعلى مباينة الخالق جل وعلا للمخلوقين ، وتميزه عنهم حقيقة فى ذاته وحقيقته ووجوده وصفاته ، فللحق جل وعلا ، ماهيته وحقيقته الخاصة به ، وللمخلوق ماهيته وحقيقته الخاصة به ، وللحق جل وعلا وجوده الخاص به والمنزه

عن كل نقص وعيب ، كما أن للمخلوق وجوده الخاص به والذى لايخلو عن النقص والضعف ، اذ وجوده متردد بين عدمين عدم سابق وعدم لاحق . كما أن للحق جل وعلا صفاته اللائقة بجلال ذاته ، وهى صفات كمال مطلق ، وللمخلوق صفات خاصة به لائقة بكيانه ، وهى ، أيضا ، لاتخلو عن النقص والضعف والعجز ، فانى للمخلوق أن يدرك الخالق ويستوى معه ، ويكون حقيقة ذاته ووجوده هو ذات الحق ووجوده ، والمخلوق متصف بصفات النقص فى ذاته ووجوده وصفاته .

وقد دلت النصوص الشرعية من الكتاب والسنة بما لاتدع مجالا للشك فى هذه الحقيقة ، ولو استقرأت كل النصوص لطال الفصل ، لكن ساكتفى ببعض النصوص بينت هذه الحقيقة بيانا شافيا ، فمن هذه النصوص ، قول الحق ، جل وعلا : { وقالت اليهود والنصارى نحن أبناء الله واحباؤه قل فلم يعذبكم بذنوبكم بل انتم بشر ممن خلق يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء ولله ملك السموات والأرض ومابينهما واليه المصير } (١) .

وقوله : { الحمد لله الذى خلق السموات والأرض وجعل الظلمات والنور ، ثم الذين كفروا بربهم يعدلون } (٢) .

وقوله : { ان ربكم الله الذى خلق السموات والأرض فى ستة أيام ثم استوى على العرش } (٣) .

وقوله : { ولئن سالتهم من خلق السموات والأرض وسخر الشمس والقمر ليقولن الله فانى يؤفكون } (٤) .

وقوله : { هذا خلق الله فارونى ماذا خلق الذين من دونه بل الظالمون فى ضلال مبين } (٥) .

---

(١) سورة المائدة : ٩١
(٢) سورة الأنعام : ١
(٣) سورة يونس : ٣
(٤) سورة العنكبوت : ٦١
(٥) سورة لقمان : ١١

وقوله : { قل أئنكم لتكفرون بالذى خلق الأرض فى يومين وتجعلون له أندادا ذلك رب العالمين }. (١)

وقوله : { وماخلقت الجن والانس الا ليعبدون }. (٢)

وقوله : { قل أعوذ برب الفلق ، من شر ماخلق }. (٣)

وقوله : { قالوا اتخذ الله ولدا سبحانه هو الغنى له مافى السموات ومافى الأرض ، ان عندكم من سلطان بهذا أتقولون على الله مالاتعلمون }. (٤)

وقوله : { وقل الحمد لله الذى لم يتخذ ولدا ولم يكن له شريك فى الملك ولم يكن له ولى من الذل وكبره تكبيرا }. (٥)

وقوله : { واذ قال الله ياعيسى ابن مريم أأنت قلت للناس اتخذونى وأمى الهين من دون الله ، قال سبحانك مايكون لى أن أقول ماليس لى بحق }. (٦)

وقوله : { لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح ابن مريم ، قل فمن يملك من الله شيئا ان أراد أن يهلك المسيح ابن مريم وأمه ومن فى الأرض جميعا ، ولله ملك السموات والأرض ومابينهما ، يخلق مايشاء ، والله على كل شىء قدير }. (٧)

وقوله : { لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح ابن مريم ، وقال المسيح يابنى اسرائيل اعبدوا الله ربى وربكم ، انه من يشرك بالله فقد حرم الله عليه الجنة ومأواه النار ومالظالمين من أنصار ، لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة ومامن اله الا اله واحد ، وان لم ينتهوا عما يقولون ليمسن الذين كفروا منهم عذاب أليم ، أفلايتوبون

---

(١) سورة فصلت : ٩
(٢) سورة الذاريات : ٥٦
(٣) سورة الفلق : ١ ، ٢
(٤) سورة يونس : ٦٨
(٥) سورة الاسراء : ١١١
(٦) سورة المائدة : ١١٦
(٧) سورة المائدة : ١٧

الى الله ويستغفرونه والله غفور رحيم ، ما المسيح ابن مريم الارسول قد خلت من قبله الرسل وأمه صديقة كانا يأكلان الطعام ، انظر كيف نبين لهم الآيات ثم انظر أنى يؤفكون ، قل أتعبدون من دون الله مالايملك لكم ضرا ولانفعا ، والله هو السميع العليم } . (١)

وقوله : { قل هل أنبئكم بشر من ذلك مثوبة عند الله مَن لعنه الله وغضب عليه وجعل منهم القردة والخنازير وعَبَدَ الطاغوت ، أولئك شر مكانا وأضل عن سواء السبيل } . (٢)

وقوله : { وجعل كلمة الذين كفروا السفلى وكلمة الله هى العليا } . (٣)

وقوله : { ويجعلون لله مايكرهون ، وتصف ألسنتهم الكذب أن لهم الحسنى لاجرم أن لهم النار وأنهم مُفْرَطون } . (٤)

وقوله : { ليس كمثله شيء وهو السميع البصير } . (٥)

فهذه النصوص وغيرها كثير تفيد مباينة الخالق للمخلوق وتميزه عنه وأن الكون كله خلقه وملكه ولاشك فى أن الخالق غير الخلق والصانع غير الصنعة والا لزم خلقه نفسه وهذا محال . فلو أخذنا بمذهب وحدة الوجود لوجب علينا حينئذ دفع هذه النصوص وردها واخراجها عن معانيها ومدلولاتها التى دلت عليها الى معانى توافق ما اصطلح عليه ابن عربى فى وحدة الوجود ، وهذا تلاعب بكتاب الله العزيز وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم ، مخرج صاحبه عن الاسلام ، أوالتكذيب بتلك النصوص والتكذيب بها كفر بالله ورسوله وخروج عن الاسلام أيضا ، فلو فسرنا تلك النصوص بمعانى باطنية بغية تطويعها لمذهب وحدة الوجود أو كذبنا بها لكنا حينئذ ممن فضل شرع محمد بن على

---

(١) سورة المائدة : ٧٢، ٧٣، ٧٤، ٧٥، ٧٦
(٢) سورة المائدة : ٦٠
(٣) سورة التوبة : ٤٠
(٤) سورة النحل : ٦٢
(٥) سورة الشورى : ١١

ابن عربي على شرع محمد بن عبد الله النبي الأمين على وحي رب العالمين ، وهذا هو الكفر الصريح الذى مابعده كفر وضلال

فالشرع انما جاء لتنزيه الله عز وجل وتبعيده عن صفات النقص والمحدثات ، بينما ابن عربي ألحق بالحق جل وعلا كل صفات النقص والقبح والخسة ، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا

الوجه الثاني :

ان القول بوحدة الوجود يعني أنه ليس في الوجود الاحقيقة واحدة فقط ، وهذا يقتضي أن أفعال الخلق ، الجمادات والحيوانات ، الاضطرارية والاختيارية هي بعينها أفعال الحق جل وعلا ، اذ ليس هناك خلق وعباد في الحقيقة ، بل ليس الاحقيقة واحدة متكثرة بصورها ونسبها ، فكل فعل يقع في هذا الوجود انما هو فعل الحق ، سبحانه وتعالى . وهذا الرأى مناقض ومعارض لصريح نصوص الكتاب والسنة والتي ينسب الشرع فيها أفعال العباد اليهم ، وذلك كقوله تعالى :{ وأن ليس للانسان الاماسعى وأن سعيه سوف يرى }(١) .

وقوله : { من عمل صالحا فلنفسه ومن أساء فعليها }(٢) .

وقوله : { انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فسادا أن يقتلوا ... }(٣) .

وقوله : { من كفر فعليه كفره ومن عمل صالحا فلأنفسهم يمهدون }(٤) .

والآيات في هذا الباب كثيرة وكلها تدل على أن للخلق وجودا وتحققا وبهم قامت أفعالهم ، فهي تنسب اليهم ، فلو كان

---

(١) سورة النجم : ٣٩ ، ٤٠

(٢) سورة فصلت : ٤٦

(٣) سورة المائدة : ٣٣

(٤) سورة الروم : ٤٤

الحق عين الخلق ، والوجود حقيقة واحدة فقط ، وكانت أفعال الخلق هي بعينها أفعال الحق ، لأنه لاوجود للخلق ، بل الوجود حقيقة واحدة فقط هو وجود الحق ، للزم عدة أمور باطلة شرعا ، كل واحد منها يكفي وحده في ابطال مذهب وحدة الوجود وهي :

(١) بطلان التكليف الذي جاءت به الرسالات السماوية ، اذ لامعنى للأمر والنهي اذا كان فاعل المأمور به والمنهي عنه هو الحق جل وعلا ، ولِمَن يكون التكليف وليس ثم سوى يخاطب به؟ أيصح أن يخاطب الحق ، جل وعلا ، نفسه بالتكليف؟، ان هذا لايصح في حق المهوسين والمجانين ، فكيف يجوز على رب العالمين ، فلمن الخطاب في قوله تعالى :

{ يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون } (١).

وقوله : { فمن شهد منكم الشهر فليصمه } (٢).

وقوله : { وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة واركعوا مع الراكعين } (٣).

وقوله : { وأتموا الحج والعمرة لله } (٤).

وقوله : { حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به والمنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة وما أكل السبع الا ماذكيتم وماذبح على النصب ..} (٥).

وقوله : { حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم وأخواتكم وعماتكم وخالاتكم وبنات الأخ وبنات الأخت وأمهاتكم اللاتي أرضعنكم وأخواتكم من الرضاعة ... } (٦).

---

(١) سورة البقرة : ١٨٣
(٢) سورة البقرة : ١٨٥
(٣) سورة البقرة : ٤٣
(٤) سورة البقرة : ١٩٦
(٥) سورة المائدة : ٣
(٦) سورة النساء : ٢٣

وقوله : { ياأيها الذين آمنوا لاتخونوا الله والرسول وتخونوا أماناتكم وأنتم تعلمون } (١) .

وقوله : { ياأيها الذين آمنوا لاتدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلموا على أهلها } (٢) .

وقوله : { ياأيها الذين آمنوا لاتأكلوا الربا أضعافا مضاعفة واتقوا الله لعلكم تفلحون } (٣) .

أيجوز على الله ، سبحانه وتعالى ، أن يكلف نفسه بتلك الأوامر والنواهي وغيرها مما هى مشحون بها كتاب الله وسنة نبيه،وأن يكون آمرا نفسها وناهيا لها ؟ !

(٢) بطلان الوعد والوعيد والثواب والعقاب اللذين وردت فيهما نصوص شرعية مستفيضة ومتواترة من الكتاب والسنة ولِمَن يكون الوعد والوعيد ، ولِمَن يكون الثواب ، وعلى من يكون وقع العقاب وليس الا الله ؟، أيصح أن يكون واعدا ومتوعدا نفسه ، مثيبا معاقبا ذاته ، وذلك فى مثل قوله :

{ وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات لهم مغفرة وأجر عظيم } (٤) .

وقوله : { وبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات أن لهم جنات تجرى من تحتها الأنهار } (٥) .

وقوله : { ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات وأخبتوا الى ربهم أولئك أصحاب الجنة هم فيها خالدون } (٦) .

وقوله : { وعد الله المنافقين والمنافقات والكفار نار جهنم خالدين فيها هى حسبهم ولعنهم الله ولهم عذاب

---

(١) سورة الأنفال : ٢٧
(٢) سورة النور : ٢٧
(٣) سورة آل عمران : ١٣٠
(٤) سورة المائدة : ٩
(٥) سورة البقرة : ٢٥
(٦) سورة هود : ٢٣

مقيم } .(١)

وقوله : { وبشر الذين كفروا بعذاب أليم } .(٢)

وقوله : { فذرني ومن يكذب بهذا الحديث } .(٣)

وقوله : { ذرهم يأكلوا ويتمتعوا ويلههم الأمل فسوف يعلمون } .(٤)

وقوله : { والذين كفروا وكذبوا بآياتنا أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون } .(٥)

وقوله : { ان الذين كفروا بآياتنا سوف نصليهم نارا كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب } .(٦)

وقوله : { والذين يكنزون الذهب والفضة ولاينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم } .(٧)

(٣) بطلان التأديب الذي اتفقت عليه الفطر والعقول اذ الفعل اذا لم يكن مستندا الى العبد ، لانه ماثم عبد وخلق حتى يستند اليه الفعل ويقع منه ، فلامعنى لتاديبه ولاوجه لتانيبه ومؤاخذته وتعزيره ، وحينئذ لم يكن للمحاكم التي تفصل في القضايا والحكومات أية معنى ، فيجب عندها ابطال أحكامها ، بل الغاؤها هي اذ لامعنى من وجودها وهي تفصل في قضايا هي ليست في الحقيقة من فعل الخلق ، اذ لاخلق ، بل من فعل الحق ، جل وعلا . ولم يكن للعقوبات الشرعية الدنيوية والتي جاء بها الكتاب والسنة أية معنى ، أيضا ، فلامعنى حينئذ لقوله تعالى : { الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة } .(٨)

---

(١) سورة التوبة : ٦٨
(٢) سورة التوبة : ٣
(٣) سورة القلم : ٤٤
(٤) سورة الحجر : ٣
(٥) سورة البقرة : ٣٩
(٦) سورة النساء : ٥٦
(٧) سورة التوبة : ٣٤
(٨) سورة النور : ٢

وقولــه : { والســارق والســارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله والله عزيز حكيم } (١) .

وقولــه : { انمــا جــزاء الذين يحــاربون الله ورسوله ويسعون فى الأرض فسادا أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم مــن خلاف أو ينفوا من الأرض ذلك لهم خزى فى الدنيا ولهم فى الآخرة عذاب عظيم } (٢) .

وقولــه : { ياأيهــا الذين آمنوا كتب عليكم القصاص فى القتلى الحــر بــالحر والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى } (٣) أية معنــى ، اذ كــيف يصح وقوع التأديب والتعزير على الحق ، جل وعلا .

(٤) بطــلان المــدح والــذم ، اذ كيف يمدح العبد أو يذم على فعل لم يكن هو فاعله ، اذ لاوجود له حتى يقوم به الفعل فبطــلان وجــود العبــد يلــزم منــه بطــلان المدح والذم ، فلامعنى على هذا الوجه للمدح والذم فى مثل قوله تعالى { ووهبنا لداود سليمان نعم العبد انه أواب } (٤) .

وقولــه : { واذكــر فــى الكتاب ابراهيم انه كان صديقا نبيا } (٥) .

وقولــه : { واذكــر فــى الكتــاب اسماعيل انه كان صادق الوعد وكان رسولا نبيا } (٦) .

وقوله : { وانك لعلى خلق عظيم } (٧) .

وقولــه : { ان الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين فى نار جهنم خالدين فيها أولئك هم شر البرية } (٨) .

---

(١) سورة المائدة : ٣٨
(٢) سورة المائدة : ٣٣
(٣) سورة البقرة : ١٧٨
(٤) سورة ص : ٣٠
(٥) سورة مريم : ٤١
(٦) سورة مريم : ٥٤
(٧) سورة القلم : ٤
(٨) سورة البينة : ٦

وقوله : { وترى كثيرا منهم يسارعون في الاثم والعدوان واكلهم السحت لبئس ماكانوا يعملون }(١) .

(٥) بطلان البعثة وارسال الرسل ، صلوات الله وسلامه عليهم اذ مافائدة ارسالهم وبعثهم ؟ والى من يرسلون ؟ وكيف يصح منهم ارشاد الخلق وتوجيههم وهدايتهم ، ولاأناس ولاخلق ؟ وهل يصح بعثهم الى ذات الحق ؟ وهل يصح أن يرسل الحق من نفسه رسلا الى نفسه ، وليس بعد هذا السخف والسفه ، تعالى الله سبحانه وتعالى عنه ، سخف وسفه .

والنصوص كثيرة ومعروفة ، فالقرآن الكريم ملئ بالآيات التي تذكر قصة مبعث كل نبي الى قومه وماكان يواجهه من ابتلاءات وافتراءات وتكذيب .... الخ ، فلاحاجة بنا الى ذكرها هنا ، ويلزم القائل بوحدة الوجود التسوية بين المرسل والرسول والمرسل اليهم والرسالة وانهم حقيقة واحدة اذ لاتعدد ولااثنينية في الوجود ، واذا كان كذلك وجب ابطال البعثة والرسالات اذ لامعنى لها ولاحاجة بها ، بل القول بها يعد خلاف الواقع والحقيقة وماهو الامر عليه في الخارج .

فمما تقدم بان أن القول بوحدة الوجود يلزم منه تلك الامور الباطلة شرعا ، اذ قد تواترت النصوص على خلاف لوازم وحدة الوجود ، فالاخذ بوحدة الوجود يعني ترك نصوص الشرع أو ابطال مدلولاتها .

الوجه الثالث :

يلزم من القول بوحدة الوجود القول بوحدة الأديان ، وان الأديان ، السماوية منها وغيرها على السواء ، وانها كلها حق وصدق ، فأي معبود اتخذ العابد صحت عبادته وصح أو

---

(١) سورة المائدة : ٦٢

اعتقاده فيه ، سواء عبد حجرا أم شجرا أم حيوانا أم حشرة أم ملكا أم فلكا أم دودة ومافوقها في الكبر والصغر ، كل تلك العبادات عبادات صحيحة أصاب فيها العابد المرتبة الحقة ، وهي المرتبة الالهية وكل تلك الآلهة آلهة حقة لانها مظاهر الله وتجلياته ، وهذه ، أعني وحدة الاديان ، مسألة سيأتي توضيحها بعد قليل ، بعد الفراغ من ابطال مذهب وحدة الوجود .

لكن القول بوحدة الاديان باطل شرعا من عدة وجوه :

(١) يلزم من القول بوحدة الاديان صحة عبادة الاصنام والأوثان وغيرها مما يُعْبَد من دون الله ، والتي قد نهى الحق ، سبحانه وتعالى ، عنها ، وكفر معتنقيها ، فالقول بصحتها تكذيب للحق جل وعلا ، وهو تكذيب لله سبحانه وتعالى ورسوله من وجوه :

(أ) من جهة ابطال وتحريم عبادة هذه الأوثان ، لأنها اشراك به ، سبحانه ، فالمخالف ، وهو القائل بوحدة الأديان ، يكذب الله ورسوله في هذا التحريم ، فيُحِل ماحرم الله ورسوله ونهيا عنه وأكبرا فعله ، ولاشك أن الاشراك به وعبادة غيره أم الكبائر التي لايغفرها الله جل وعلا ، ومن هذه النصوص التي حرم الشرع فيها عبادة الأوثان والاشراك بالله ، سبحانه وتعالى ، قول الحق ، جل وعلا : { واذ قال ابراهيم لأبيه ءازر أتتخذ أصناما آلهة اني أراك وقومك في ضلال مبين } (١) .

وقوله : { واذ قال ابراهيم رب اجعل هذا البلد آمنا واجنبني وبني أن نعبد الأصنام } (٢) .

---

(١) سورة الأنعام : ٧٤
(٢) سورة ابراهيم : ٣٥

وقولــه : { فــاجتنبوا الرجــس من الأوثان واجتنبوا قول الزور }(١) .

وقولــه : { انمــا تعبدون من دون الله أوثانا وتخلقون افكا }(٢) .

وقولــه : { ان اللــه لايغفــر أن يشرك بــه ويغفر مادون ذلك لمن يشاء }(٣) .

(ب) مــن جهــة تكفير الله ، سبحانه وتعالى ، ورسوله عابدى تلك الأوثان والأصنام ، والمشركين به والمتخــذى غيــره آلهــة من دونه،وتوعدهم بالعذاب الأليم المقيم والنكال الشديد ، ومن هذه النصوص قول الحق ، جل وعلا :

{ ومــن يــدع مــع اللــه الهــا آخر لابرهان له به فانما حسابه عند ربه انه لايفلح الكافرون }(٤) .

وقولــه : { ماكــان للمشــركين أن يعمــروا مســاجد الله شاهدين على أنفسهم بالكفر }(٥) .

وقولــه : { سنلقى فــى قلــوب الــذين كفروا الرعب بما أشركوا بالله }(٦) .

وقولــه : { انــه مــن يشــرك باللــه فقد حرم الله عليه الجنة }(٧) .

وقولــه : { لئــن أشــركت ليحــبطن عملــك ولتكــونن مــن الخاسرين }(٨) .

وقولــه : { ليعــذب اللــه المنــافقين والمنافقــات والمشركين والمشركات }(٩) .

---

(١) سورة الحج : ٣٠
(٢) سورة العنكبوت : ١٧
(٣) سورة النساء : ٤٨
(٤) سورة المؤمنون : ١١٧
(٥) سورة التوبة : ١٧
(٦) سورة آل عمران : ١٥١
(٧) سورة المائدة : ٧٢
(٨) سورة الزمر : ٦٥
(٩) سورة الأحزاب : ٧٣

وقولــه : { ان الــذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين في نار جهنم خالدين فيها }[1] .

(جـ) مـن جهـة تخطئـة الرسـل والأنبياء ، صلوات الله وسلامه عليهـم ، فـي انكـارهم عـلى أقـوامهم عبـادة الأوثـان والاشراك بـالله وتكسير بعضهم الأوثان التي أمكنهم الله منهـا ، وتحـطيمهم ايـاهـا وابطالهم عبادتها ، فالقول بوحـدة الأديـان يوجـب تخطئـة الأنبياء فيما سعوا اليه فيمـا بعثهـم الله مـن أجلـه وكـلفهم اياه وأنهم لم يعرفـوا الحقيقـة عـلى مـاهي عليه ، اذ لو عرفوه لما أقدموا على ما أقدموا عليه ، فابراهيم ، عليه السلام ، الـذى كسر الأصنام وجعلها جذاذا ، وموسى ، عليه السلام الـذى أحـرق العجـل ، ومحـمد ، صلى الله عليه وسلم ، الذى أمر بتحطيم الأصنام وازالة الأوثان التي كانت حول الكعبـة ، لما فتح مكة ، وغيرها من الأصنام التي كانت تعبدها أحياء من العرب آنذاك ، كل هؤلاء كانوا مخطئين مجـانبين الصـواب ، بعيـدين ومحـرومين من الكشف الذى كوشف به محمد بن على بن عربي بعدهم بقرون طويلة .

لاشـك فـي أن مـن أراد أن يصدق ابن عربي فليخطىء هؤلاء الرسـل صلـوات الله وسلامه عليهم أجمعين ، وعلى رأسهم خاتم الأنبيـاء والمرسـلين سـيدنا محمد صلى الله عليه وسلم ، بل وليخطىء الحق ، جل وعلا ، الذى كلفهم بتلك المهام .

(٢) ويلـزم مـن القـول بوحدة الأديان صحة كل عقيدة وعبادة وألوهة كل معبود ومعتقد ، لأن الأديان اذا كانت واحـدة لأن كـل معبود في الوجود مظهر من مظاهر الحق ومجلى من مجاليه ، فهي على السواء ، في صحة وجواز التدين بـأى دين منها ، وعبادة أى معبود ، اذ الكل مظاهره ومجاليه .

---

(١) سورة البينة : ٦

وهذا ماينافض صريح النصوص الشرعية من الكتاب والسنة والتي تقرر أن الصحيح والصواب والحق عقيدة واحدة فقط ، وبقية العقائد باطلة منحرفة لاتنجي صاحبها يوم الدين ، ومن هذه النصوص قول الحق ، جل وعلا : { الله ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات الى النور والذين كفروا أولياؤهم الطاغوت يخرجونهم من النور الى الظلمات }(١) .

وقوله : { ان الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا لست منهم في شيء }(٢) .

وقوله : { فلذلك فادع واستقم كما أمرت ولاتتبع أهواءهم }(٣) .

وقوله : { فاستقم كما أمرت ومن تاب معك ولاتطغوا }(٤) .

وقوله : { وأن هذا صراطي مستقيما فاتبعوه ولاتتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله }(٥) .

والى هنا نكون قد انتهينا من ابطال مذهب وحدة الوجود عقلا ونقلا ، وبها يكون قد بان وهن وضعف وضلال هذا المذهب ، ومصادمته للفطر والعقول البشرية السوية السليمة ، والدين القويم ، وأن مَن تعلق به فانما يتعلق بسراب وخيال ووهم .

---

(١) سورة البقرة : ٢٥٧
(٢) سورة الأنعام : ١٥٩
(٣) سورة الشورى : ١٥
(٤) سورة هود : ١١٢
(٥) سورة الأنعام : ١٥٣

(٢) وحدة الأديان

(٢) القول بوحدة الأديان :

اذا كنت قد أطلت في فكرة وحدة الوجود عند ابن عربي ، وأسهبت القول فيها ، وفصلتها تفصيلا مطولا ، ليقف القارئ على حقيقة مذهبه ، اذ هي أساس بنيانه ، وأكثرت من الشواهد والنصوص والتعليقات ، فاني ، ولضيق الوقت ، سأكتفي بالاشارة الى بقية أفكاره الآتية اشارة مقتضبة ، دونما أي اسهاب ، فسأكتفي بذكر الفكرة والتدليل عليها بشواهد من كلام ابن عربي حيث أسوق بعض نصوصه كشواهد دونما أي تعليق عليها غالبا الا اذا دعت الحاجة ، ودونما أي خوض في تفاصيل هذه الأفكار .

وأول هذه الأفكار تستحق البحث والتنويه بها ، بعد فكرة وحدة الوجود ، فكرة وحدة الأديان عند ابن عربي ، لأنها فكرة حتمية ناتجة عن القول بوحدة الوجود ، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى لأنها لاتقل خطورة عن سابقتها ، فبها تتلاشى قيمة كل دين وعقيدة سماوية ، كما سيأتي بيانه .

ان فكرة وحدة الأديان مبنية على فكرة وحدة الوجود ، ومرتبطة به ارتباطا محكما ، ذلك أنه لما كان الوجود واحدا وهو وجود الحق ، جل وعلا ، وكانت مظاهر العالم تجليات الحق وصوره،كان ، وبلاشك ، في كل مظهر من مظاهر العالم نسبة من الألوهة بحيث يصدق أن يطلق عليه اله بالتنكير ، لأنه عبارة عن مجلى من مجالي الحق وصورة من صوره اللامتناهية .

واذا كانت فكرة وحدة الأديان ، عند ابن عربي ، محصلة ومنبثقة من فكرة وحدة الوجود ، فهي مرتبطة على وجه الخصوص بمبحث الاطلاق والتقييد في فكرة وحدة الوجود ، وهو مبحث قد سبقت الاشارة اليه فيما مضى ، اذ بينا هناك أن

المراد بالاطلاق اطلاق وجوده بحيث يستغرق وجوده جميع مظاهر الكون اللامتناهية ، الظاهرة والتى سوف تظهر ، وبحيث تقبل ذاته التجلى فى كل مظهر وصورة .

والمراد من تقييده تقييد وجوده ، أيضا ، بحيث يكون له فى كل مظهر وصورة نسبة وتعين وتحقق ، والصور والمظاهر المقيدة هى عين الحق لاعينه ، كما مر ، فهى هو من وجه ، وهى غيره من وجه آخر .

ففكرة وحدة الأديان متصلة صلة وثيقة بهذه الفكرة ، لأن عبادة الله عند ابن عربى اما مطلقة واما مقيدة ، فاطلاق عبادته أن يعبد الحق ، جل وعلا ، فى كل صورة ومظهر ، اذ كل صورة ومظهر مجلى من مجاليه وتعين من تعيناته ، فالعابد والمعتقِد عليه أن يعتقد كل عقيدة ودين ، فلايتقيد بعقد مخصوص ، لأن الحق له الاطلاق ، فيَعْبُد الحق فى كل مجلى ، ويعتقد الألوهة فى كل صورة ومظهر ، فى الدود والشجر والحجر والحيوان والفلك ، والملك ، ...... ، اذ هى ذات الحق ، جل وعلا ، وعينه . فالعابد المصيب المحق فى عبادته ، والناجى من سخط ربه وعذابه ، هو الذى يطلق معبوده ، على هذا النحو بحيث يدين ويعتقد ويعبد كل مجلى . وعبادة الحق المطلقة لاتكون الابإعتقاد اطلاق وجوده . ثم ههنا أمر مهم ، وهو أنه اذا كان وجود الحق مطلقا ، بحيث يستغرق وجوده جميع المظاهر والصور ، الظاهرة والتى ستظهر ، فانه يستحيل معرفة الحق جل وعلا تفصيلا ، لأن صور العالم لاتنضبط ، فليس الامعرفة الحق مجملا ، وذلك بما تيسر لكل عارف معرفته من الصور والمظاهر وبأن يعلم أن الله قابل للتجلى فى كل صورة ومظهر ، وان صور العالم كلها مجاليه وتعيناته ومظاهره ، الكائنة والتى ستكون ، واذا كان معرفة الله سبيلها الاجمال فكذلك عبادته فى كل صورة ومظهر سبيلها الاجمال ، اذ العابد

والمعتقِد يكفيه أن يعتقد اطلاق معبوده ، وأن له جميع المظاهر والصور ، فيعبده فى أى مظهر أو أية مظاهر تيسر له الاحاطة بها مع اعتقاده تلك المعرفة المجملة .

وأما تقييد المعبود ، فهو أنْ يَحْصُرَه العابدُ فى صورة أو صور معينة محصورة مقيدة تأخذها الحدود ، فيعتقد فى تلك الصورة أو الصور الألوهية ، وأنها هى الله المطلق ، وهذا لاشك فى أنه عند ابن عربى حصر وتقييد ، اذ حصر العابد المعبودَ والاله المطلق فى مقيد ومحدود . وصاحب هذا المعتقد مخطىء لحصره المطلق فى مقيد ، وهو مافعلته النصارى لما اعتقدت ألوهية عيسى عليه السلام .

وصاحب هذا المعتقد مخطىء مُعَرَّض لعذاب الله وسخطه ، والشقاوة فى العذاب ، وان كان مآله الى النعيم والرحمة فيما بعد ، كما سيأتى بيانه عند الحديث عن انقلاب العذاب عذوبة .

ويمكن تلخيص ماتقدم بصورة أخرى ، وهو أن لله تبارك وتعالى عند ابن عربى من جهة عبادته والاعتقاد فيه اطلاقين، (١) الأول : الاله المطلق ، والثانى : الاله المقيد ، واليك توضيحهما :

الاله المطلق :

الاله المطلق أو الاله الحق أو الاله المجهول ، كلها مصطلحات لمدلول واحد ، وهو الاله الذى لايكون بالجعل والاتخاذ ، اذ ألوهيته لذاته ، ثابتة له لابإثبات مُثبِت ، ولاهى منفية عنه بِنَفْيِ نافي ، بل هى ثابتة للحق لذاته . والاله المطلق هو السارى فى جميع الموجودات ، المتجلى فى جميع الصور ، فلاتضبطه الحدود ، ولايسعه شىء ، ذلك لكونه

---

(١) لمعرفة هذين الالهين انظر : المعجم الصوفى ص ٨٢ ، ٨٧.

عين الأشياء وقد ذكر ابن عربي الاله المطلق في الفص المحمدي بقوله :"ان الاله المطلق لايسعه شيء لأنه عين الأشياء وعين نفسه" (١) .

وقال فيه ، أيضا :"والاله الحق لايكون بالاتخاذ والجعل اذ ألوهيته محققة في نفس الأمر" (٢) .

وقال فيه ، أيضا :"اختلفت المقالات باختلاف نظر النظار فيه فكل صاحب نظر ماعَبَد ولااعتَقَد الاما أوجده في محله ، وماوُجِد في محله وقلبه الامخلوق ، وليس هو الاله الحق" (٣) .

وقال :"ماعَبَد أحدٌ الالهَ المطلق عن الاضافة ، فانه الاله المجهول" (٤) .

وقد بينا أن الاله المطلق الحق مجهول الحد والحقيقة على التفصيل فهو الاله المجهول ، اذ معرفته تكون مجملة ، وهو اعتقاد سريانه في جميع الوجوه الوجودية ، وتجليه وتعينه في كل مظهر شهودي .

الاله المقيد :

الاله المقيد أو الاله المجعول أو المخلوق أو اله المعتقدات ـ كلها مصطلحات لمعنى واحد وهو صورة "الله" التي يخلقها عقل كل عابد فيسعها قلبه وتصوره ، وهو المظهر أو المظاهر المحدودة التي يَعْبُد المرءُ الالهَ فيها ، كالشجر والحجر والقمر والنهر والفلك والملك والحيوان والسماء .... الخ وغيرها من المظاهر والتعينات الجزئية . ولاشك في أن اتخاذ بعض المجالي والمظاهر آلهة يعبدها المرء أمر حق صحيح لازيغ وخطأ فيه اذا اقترن بالعلم والمعرفة ، العلم

---

(١) فصوص الحكم ص ٢٢٦ .
(٢) وسائل السائل ص ٣ ، عن المعجم الصوفي ص ٨٢ .
(٣) الفتوحات ٢١١/٤ س ٦ من أسفل .
(٤) الفتوحات ٤١٧/٤ س ١٤ .

بأن الله جل وعلا ، له جميع المظاهر والصور ، وانه عين مظاهر العالم كلها ، يستحق العبادة فى تلك المظاهر وغيرها اذ كلها سواء .

بخلاف ما اذا كان خاليا من العلم والمعرفة فان صاحبه يكون قد أخطأ حيث جهل الأمر على ماهو عليه ، وقيد الحق فى محدود بعينه وسيأتى بيان هذه الجزئية بعد قليل .

فخلاصة الكلام فى الاله المقيد أنه اله المعتقدات ، وهو الاله المتخذ معبودا والها عند كل صاحب نظر ، فما من أحد الا وله اله مخصوص مقيد محدود يعبده ، فإله المعتقدات يكون بالجعل ، فى أى صورة وفى أى شكل ، يعمد العابد الى مظهر من المظاهر فيجعله الها ويتخذه معبودا ، فإله المعتقدات تأخذه الحدود بخلاف الاله المطلق الحق .

وقد أشار ابن عربى الى الاله المقيد (اله المعتقدات) فى أكثر من موضع منها قوله فى الفصوص :"المُعْتَقِد انما يثنى على الاله الذى فى مُعْتَقَدِه ، وربط به نفسه ، وماكان مِن عمله فهو راجع اليه " (١) .

وقوله :"واله المُعْتَقِد ممنوع للناظر فيه ، فهو منعه فثناؤه على ما اعتقده ثناؤه على نفسه ، ولهذا يذم مُعْتَقَد غيره " (٢) .

وقوله :"لايَعْتَقِد مُعْتَقِد الها الابما جعل فى نفسه ، فالاله فى الاعتقادات بالجعل ... " (٣) .

وقوله :"فإله المعتقدات تاخذه الحدود ، وهو الاله الذى وسعه قلب عبده ، فان الاله المطلق لايسعه شىء ، لأنه عين الأشياء وعين نفسه " (٤) .

---

(١) فصوص الحكم ص ٢٢٦ .
(٢) فصوص الحكم ص ٢٢٦ .
(٣) فصوص الحكم ص ١١٣ .
(٤) فصوص الحكم ص ٢٢٦ .

وقوله في الفتوحات :"ثم اختلفوا (أي الطوائف) فيما هو هذا الاله ، فقال كل صاحب نظر بما أداه اليه نظره ، فتقرر عنده أن الاله هو الذى له هذا الحكم ، وماعلم أن ذلك عين جعله ، فما عبد الا الها خلقه في نفسه واعتقده .... فما ترى أحدا يعبد الها غير مجعول ، فيخلق الانسان في نفسه مايعبده ، ومايحكم عليه ، والله هو الحاكم ، لاينضبط للعقل ولايتحكم له "(١) .

وقوله :"حقيق على الخلق أن لايعبدوا الا ما اعتقدوه من الحق،فما عُبِد الامخلوق ، .... ، فما ثَمَّ الاعابد وثن ، وهو الحافظ له والمؤتمن "(٢) .

وقوله :"وماسوى الله فمجعول ، واله العقائد مجعول فما عُبِد الله قط من حيث ماهو عليه ، وانما عُبِد من حيث ماهو مجعول في نفس العابد ، فتفطن لهذا السر فانه لطيف جدا ، به أقام الله عُذْر عباده في حق مَن قال فيهم "وماقدروا الله حق قدره" ، فاشترك الكلُّ ، المنزه وغير المنزه في الجَعْل ، فكل صاحب عَقْد في الله فهو صاحب جَعْل ، فمِن هنا تعرف مَن عُبِد ومَن عَبَد "(٣) .

وقوله :"فان الناظر في الله خالقٌ في نفسه بنظره مايَعْتَقِده ، فما عَبَد الاالها خلقه بنظره ، وقال له كن فكان .... "(٤) .

وقوله :"لايشهد القلبُ ولاالعينُ أبدا الاصورة مُعْتَقَدِه في الحق ، فالحق الذى في المُعْتَقَد هو الذى وسع القلبُ صورتَه ، وهو الذى يتجلى له فيعرفه ، فلاترى العينُ الاالحقَ الاعتقادى ولاخفاء بتنوع الاعتقادات ، فمن قيده أنكره في غير ماقيده ،

---

(١) الفتوحات ٢٧٩/٤ س ٨ .
(٢) الفتوحات ٣٨٦/٤ س ١٧ .
(٣) الفتوحات ٢٢٩/٤ س ١٣ .
(٤) الفتوحات ١٤٣/٤ س ٣ .

وأقر به فيما قيده به اذا تجلى . ومن أطلقه عن التقييد لم ينكره وأقر به في كل صورة يتحول فيها " (١) .

ولما كان اله المعتقدات بالجعل والاتخاذ ، عند ابن عربي ، كان هذا هو الدافع الذى يدفع صاحب كل عقيدة الى الذب عن عقيدته والهه، لأن الهه ومعتقده من جعله ومنعه ، فهو يذب عن مُعْتَقَدِه وإلهه وينصره ، ويدفع عنه كل نقص وعيب أُلْحِق به ، وفي المقابل تراه يحط على مُعْتَقَد واله غيره ، ويُلصق به كل عيب ونقص وتهمة ، ويخطىء صاحبه ، أي مُعْتَقِده ، ولو إنه علم الامر على ماهو عليه ، وعلم سريان الحق ، جل وعلا ، في جميع الصور ، وأن كل مظاهر الكون وصوره هي عين الحق ، سبحانه ، لما أنكر معتقد غيره ، اذ الكل مجاليه وتعيناته ووجوهه ، وليس عبادة وجه أولى من آخر ، وأنّى له الانكار على غيره ، وقد حكم الله ، جل وعلا ، أن لايُعْبَد الا اياه ، كما قال جل وعلا في محكم كتابه : { وقضى ربك أن لاتعبدوا الا اياه } (٢) ، وابن عربي يفسر "قضى" بـ "حَكَم" و "قدَّر" لابأمر وأوصى ، كما ستأتي نصوصه . فما عَبَد مَن عَبَد الا الله ، جل وعلا ، في أي صورة كانت هذه العبادة وفي أي مظهر، فالعارف الكامل ، عند ابن عربي ، هو الذى تحقق بهذه المعرفة ، فعبد الله مطلقا ومقيدا ، بحيث يعلم ويدرك، مع عبادته المقيدة ، أن الحق ، جل وعلا ، وراء ذلك كله ، اذ هو عين الاشياء كلها ، فلم يقيده في عقد ومظهر مقيد مخصوص دون غيره ، والى هذا يشير ابن عربي بقوله :"أصحاب الاعتقادات الذين يُكَفِّر بعضهم ببعض ويلعن بعضهم بعضا ، ومالهم من ناصرين ، فان اله المُعْتَقِد ماله حكم في اله المُعْتَقَد الآخر ، فصاحب الاعتقاد يذب عنه ، أي عن الامر الذى

---

(١) فصوص الحكم ص ١٢١ .
(٢) سورة الاسراء : ٢٣

اعتقده في الهه وينصره ، وذلك في اعتقاده لاينصره ، فلهذا لايكون له أثر في اعتقاد المنازع له . وكذا المنازع ماله نصرة من الهه الذى في اعتقاده ، فمالهم من ناصرين ، فنفى الحق النصرة عن آلهة الاعتقادات على انفراد ، والمنصور المجموع ، والناصر المجموع "(١) .

وقوله :"المُعْتَقِدُ انما يُثْنِي على الاله الذى في مُعْتَقَدِه وربط به نفسه ، وماكان من عمله فهو راجع اليه ، فما أثنى الاعلى نفسه فانه مَن مدح المنعة فانما مدح المانع بلاشك ، فان حسنها وعدم حسنها راجع الى مانعها ، واله المُعْتَقِد ممنوع للناظر فيه ، فهو منعه ، فثناؤه على مااعتقده ثناؤه على نفسه ، ولهذا يذم مُعْتَقَدَ غيره ، ولو أنصف لم يكن له ذلك . الا أن صاحب هذا المعبود الخاص جاهل بلاشك في ذلك لاعترافه على غيره فيما اعتقده في الله ، اذ لو عرف ماقال الجنيد :"لون الماء لون انائه " لسلّم لكل ذى اعتقاد ما اعتقده ، وعرف الله في كل صورة وكل مُعْتَقَد . فهو ظان ليس بعالم ، ولذلك قال :"أنا عند ظن عبدى بى " لاأظهر له الا في صورة مُعْتَقَدِه ، فان شاء أطلق وان شاء قيد "(٢) .

وقال :"فالعارف الكامل يعرفه في كل صورة يتجلى بها وفي كل صورة ينزل فيها ، وغير العارف لايعرفه الافى صورة مُعْتَقَدِه ، وينكره اذا تجلى له في غيرها ، كما لم يزل يربط نفسه على اعتقاده فيه ، وينكر اعتقاد غيره ، .... ، فما رأى أحد الاالله ، فهو المرئي عينه في الصور المختلفة وهو عين كل صورة "(٣) .

وبعد هذا لابد أن نذكر أن أصحاب العقائد في ذات الله ـ كما يُفهم من كلام ابن عربى ـ ثلاثة ، اما مطلقون وهم

---

(١) فصوص الحكم ص ١٢٢ .
(٢) فصوص الحكم ص ٢٢٦ .
(٣) الفتوحات ٣/١٣٢ س ٢٤ .

المسلمون الناجون من أول الأمر ، واما مقيدون مُخَصِّصون وهم الكفار ، واما مُثَنّون وهم المشركون .

فالمطلقون ، وهم المسلمون ، الناجون ، العارفون بالله على التحقيق هم الذين يعلمون ، كما سلف ، أن للحق فى كل معبود وجها ، اذ هو عين الأشياء ، ومظاهر الكون صوره وتجلياته ، فهؤلاء هم الذين يعبدونه مطلقا ، أى من حيث علمهم بسريانه فى كل موجود ، اذ هو عين كل موجود . ولايضر هؤلاء بعد علمهم هذا أن يعبدوه مسرحا أو مقيدا ، فلايضرهم مع اطلاقهم اياه أن يعبدوه فى صورة أو صور محدودة مخصوصة مقيدة ، اذا بلغوا هذه المرتبة من العلم بالله ، اذ بها يصلون درجة العارفين الكمل ، وبها تكون نجاتهم ، وبها يمتازون عن الكفار والمشركين ، وبها يمحون عقيدة كل مُعْتَقِد ، أيا كان مُعْتَقَده والهه ، ويقيمون له بها العذر . فهذه المعرفة والعبادة المطلقة لله هى المعرفة والعبادة الصحيحة ، التى جاءت بها الشرائع ، عند ابن عربى ، والتى ينبغى لكل عابد وعارف أن يتمثلها ويستحضرها دوما نصب عينيه ، فبها فوزه وفلاحه واختصاصه بالجنة .

فالعابد من المؤمنين والعارفين باطلاق الحق فى جميع المظاهر والصور له حالتان فى عبادته ، بعد علمه هذا ، الحالة الأولى أن يعبده مطلقا دون عبادته فى أى مجلى مقيد معين بعينه ، فلايتوجه فى عبادته الى شىء من المظاهر والصور ، بل يستحضر ويتمثل اطلاقه فحسب .

والحالة الثانية أن يعبده ، مع العلم باطلاقه وسريانه فى الوجود ، فى صورة أو صور مقيدة مخصوصة ، مع العلم والايمان بعدم تقيد الحق وانحصاره فى تلك الصورة أو الصور بل يعلم أن الذات لها الاطلاق . فتكون عبادته عبادة تقييد فى اطلاق .

هذا مايتعلق بعقيدة وعبادة المطلقين ، وهم المسلمون المتبعون الشرائع عند ابن عربى . وقد أشار ابن عربى الى هذا النوع من العابدين والمعتقدين بقوله :"فى المحمديين : "وقضى ربك أن لاتعبدوا الا اياه" أى حكم . فالعالم يعلم من عبد ، وفى أى صورة ظهر حتى عبد ، وأن التفريق والكثرة كالأعضاء فى الصورة المحسوسة ، وكالقوى المعنوية فى الصورة الروحانية ، فما عبد غير الله فى كل معبود ، فالأدنى من تخيل فيه الالوهية ، فلولا هذا التخيل ماعبد الحجر ولاغيره ، ولهذا قال :"قل سموهم" ، فلو سموهم لسموهم حجارة وشجرا وكوكبا ، ولو قيل لهم من عبدتم لقالوا الها ماكانوا يقولون الله ولا الاله . والأعلى ماتخيل بل قال هذا مجلى الهى ينبغى تعظيمه ، فلايقتصر " (١) .

وقوله :"اياك أن تتقيد بعقد مخصوص وتكفر بما سواه فيفوتك خير كثير ، بل يفوتك العلم بالأمر على ماهو عليه . فكن فى نفسك هيولى لصور المعتقدات كلها ، فان الله تعالى أوسع وأعظم من أن يحصره عقد دون عقد ، فانه يقول :"فأينما تولوا فثم وجه الله" وماذكر أينا من أين ، وذكر أن ثم وجه الله ووجه الشىء حقيقته ، فنبه بذلك قلوب العارفين لئلا تشغلهم العوارض فى الحياة الدنيا عن استحضار مثل هذا " (٢) .

وقوله :"قال :"أنا عند ظن عبدى بى" (٣) ، لاأظهر له الافى صورة معتقده ، فان شاء أطلق وان شاء قيد " (٤) .

وقوله عن عبادة بنى اسرائيل العجل :"فكان موسى أعلم بالأمر من هارون ، لأنه علم ماعبده أصحاب العجل ، لعلمه بأن الله قد قضى ألايعبد الا اياه ، وماحكم الله بشىء الاوقع ،

---

(١) فصوص الحكم ص ٧٢ .
(٢) فصوص الحكم ص ١١٣ .
(٣) يعنى الله تبارك وتعالى فى الحديث القدسى .
(٤) فصوص الحكم ص ٢٢٦ .

فكان عتب موسى أخاه هارون لِمَا وقع الأمر فى انكاره وعدم اتساعه . فان العارف مَن يرى الحق فى كل شىء ، بل يراه عين كل شىء " .(١)

وقوله :"فالموحد يعبد الله من طريقين ، من طريق الذات من كونها تستحق وصف الألوهية ، ومن طريق الألوهة ، فالسعيد الجامع بينهما " .(٢)

وقوله :"تعبد الله كأنك تراه فى ذاتك ، كما يليق بجلاله ، وعين بصيرتك تشهده ، فانه ظاهر لها ظهور علم فتراه بعين بصيرتك وكأنك تراه من حيث بصرك ، فتجمع فى عبادتك بين الصورتين بين مايستحقه تعالى من العبادة فى الخيال وبين مايستحقه من العبادة فى غير موطن الخيال ، فتعبده مطلقا ومقيدا " .(٣)

وقوله :"ان الله اله واحد،فى كل شرع،عينا،وكثير صورة وكونا ، فان الأدلة العقلية تكثره باختلافها فيه ، وكلها حق ومدلولها صدق . والتجلى فى الصور يكثره ،أيضا ، لاختلافها ، والعين واحدة ، فاذا كان الأمر هكذا فما تصنع أو كيف يصح لى أن أخطىء(٤) قائلا ، ولهذا لايصح خطأ من أحد فيه ، وانما الخطأ فى اثبات الغير ، وهو القول بالشريك ، فهو القول بالعدم ، لأن الشريك ليس ثم " .(٥)

وقوله :"وأما الرجال الذين صوبوا اعتقادَ كل مُعْتَقِد بما وصله اليه وعَلِمَه وقرره ، فانه يوم الزيارة يرى ربه بعين كل اعتقاد ، فالناصح نفسه ينبغى له أن يبحث فى دنياه على جميع المقالات فى ذلك ، ويعلم مِن أين أثبت كلُ واحد ذو مقالة مقالته ، فاذا ثبت عنده من وجهها الخاص بها الذى به

---

(١) فصوص الحكم ص ١٩٢ .
(٢) الفتوحات ٢/٥٩١ س ١١ .
(٣) الفتوحات ٣/٢٥٠ س ٢٨ .
(٤) أى فى النظر فى جناب الحق .
(٥) الفتوحات ٤/١٠٧ س ٦ .

صحت عنده ، وقال بها في حق ذلك المعتقد ، ولم ينكرها ولاردها ، فانه يجنى ثمرتها يوم الزيارة ، كانت تلك العقيدة ماكانت وهذا هو العلم الالهى الواسع . والاصل في صحة ماذكرناه أن كل ناظر في الله تحت حكم اسم من أسماء الله ، فذلك الاسم هو المتجلى له وهو المعطى له ذلك الاعتقاد بتجليه له من حيث لايشعر ، والاسماء الالهية كلها نسبتها الى الحق صحيحة . فرؤيته في كل اعتقاد ، مع الاختلاف صحيحة ، ليس فيها من الخطأ شيء ، هذا يعطيه الكشف الأتم . فلم يخرج عن الله نظر ناظر ، ولايصح أن يخرج ، وانما الناس حجبوا عن الحق "بالحق" لوضوح الحق " .(١)

وأما المقيدون المخصصون ، وهم الكفار ، فهم الذين عبدوا الحق جل وعلا ، وحصروه ، وقيدوه في مجلى مخصوص ، أو مجالي مخصوصة ونسبوا الألوهية المطلقة اليها ، وذلك كما فعلت النصارى التي حصرت وقيدت الالوهية في المسيح ، عليه السلام ، وكما فعل أصحاب العجل من قوم موسى ، في حصرهم الالوهية في العجل ودعواهم أن العجل هو الله المطلق ، فهؤلاء كفار . وكفرهم ، كما مر ، لايراد به الكفر الشرعي ، بل الكفر اللغوي ، وهو الستر والحجب والتغطية ، لأنهم ستروا الله المطلق في مقيد أو مقيدين مخصوصين محصورين ، ولاشك في أن هذا هو عين الخطأ والجهل . أما خطؤهم فلأنهم نسبوا هذه المرتبة المطلقة ، وهي مرتبة الألوهية ، الى مقيد مخصوص ، فهذا خطؤهم ، وهو خطأ في النسبة . وأما جهلهم فلأنهم جهلوا أن هذه المجالي مقيدة معينة ياخذها الحصر والتقييد ، وتاخذها الحدود ، بخلاف الله المطلق الذى لاتأخذه الحدود ، فكأنهم أرادوا تصيير المقيد مطلقا ، وأنى لهم ذلك ، اذ كيف ينقلب المقيد الى مطلق ، أو كيف يحصر

---

(١) الفتوحات ٨٥/٢ س ١٠ .

المطلــق فى مقيد . فمن هذه الجهة دخل عليهم الجهل[1] . واعلم أن الكافر عند ابن عربى موحد ، اذ هو موحد إلهه،لكنه أخطأ فــى النسبة ، بخلاف المشرك ، كمــا سيأتى ، قال ابن عربى "أمـــا الكـافر الذى ليس بمشرك فهو موحد"[2] . فكل مشرك كافـــر عنده ، وليس العكس[3] ، اذ قــد يكــون هنــاك كــافر ليس بمشرك كمــألهى المسيح ، عليــه الســلام ، والعجــل . فبينهما عموم وخصوص مطلق .

وأمـــا المشـركون ، فهم الذين كثروا الآلهة والألوهية ، فجعلوا الألوهيــة أكـثر مِن نسبة لأكثر من واحد ، فالمشركون وان نسبوا الألوهية لغير مَن يستحقها ، وهو الله ، كما فعل الكفــار ، الا أنهم امتازوا عن الكفار بأنهم كثروا الآلهة ، وكـثروا نسبة الألوهيــة ، فجعلوا الألوهية لأكثر مِن واحد ، فلــذلك دخل عليهــم الشــرك ، فهم مع ايمانهم بالله المطلق الذى يستحق الألوهية ، جعلوا معه غيره شركاء فى هذه النسبة فنسبوا اليهــا الألوهيــة كما نسبوها لله ، تعالى ، وجعلوا هــذه الآلهة كالسدنة والحجاب والنواب والوزراء لله ، تعالى أى كــأن اللــه استخلفهم ، كمــا يقول ابن عربى ، ومن عادة الخليفــة أن يكون فى رتبة من استخلفه عند المُستخلَف عليه ، فلهــذا نسبوا الألوهة اليها ، وماعبدوها الا من أجل الله ، جل وعــلا . فالمشـركون مؤمنون مقرون بوجود الله واستحقاقه للألوهيــة ، لكـنهم جعلوا معه شركاء ، فكثروا الآلهة ، علمـا بـأن الــذى يسـتحق هــذه النسبة واحد فقط لا أكثر ، فلذلك هم مؤمنــون باللــه ، اذ لــو لــم يكونوا مؤمنين به كيف يصح أن يوصفوا بالشرك ، وكيف يشركون به وهم ينكرونه[4] .

---

(١) راجع هذه الجزئية فى مبحث الاطلاق والتقييد .
(٢) الفتوحات ٥٩٢/٢ .
(٣) انظر : الفتوحات ٢٠/٢ ومابعدها .
(٤) انظر : الفتوحات ١٧٨/٣ س ٩ .

هؤلاء هم المشركون ، وقد تحدث عنهم ابن عربى فى مواضع كثيرة من كتابه الفتوحات ، وهذه طائفة من نصوصه تؤيد ماذُكر :

قال ابن عربى :"أما غير المؤمنين ، وهم المشركون ، فهم الذين نسبوا الالوهة الى غير من يستحقها ووضعوا اسمها على غير مسماها ، وادعوا الكثرة فيها " .(١)

وقال :"ان المشرك ماجعل العظمة والكبرياء الا لله ، وجعل الآلهة كالسدنة والحجاب ، فما عبدوهم الا من أجله " .(٢)

وقال :"أخبرنا الله انه قضى أن لانعبد الا اياه بما نسبوه من الالوهة لهم (أى للاوثان) ، أى جعلوهم كالنواب لله والوزراء ، كأن الله استخلفهم ، ومن عادة الخليفة أن يكون فى رتبة من استخلفه عند المُستخلَف عليه ، فلهذا نسبوا الالوهة لهم " .(٣)

وقال :"اعلم أن كل مشرك كافر ، فان المشرك ، باتباع هواه ، فيمن أشرك واتخذه الها ، وعدوله عن أحدية الاله ، يسترها عن النظر فى الادلة والآيات المؤدية الى توحيد الاله فسُمِّي كافرا لذلك السَّتر ظاهرا وباطنا ، وسمى مشركا لكونه نسب الالوهية الى غير الله مع الله ، فجعل لها نسبتين فأشرك " .(٤)

واعلم أن الكفار والمشركين ، عند ابن عربى ، ماعبدوا أيا كان معبودهم ، الا الله عز وجل ، لأنهم أصابوا أمرا ، وأخطأوا أمرا آخر ، فهم فى عبادتهم أصابوا المرتبة ـ مرتبة الالوهية ـ لأنهم ماعبدوا وماتوجهوا فى عبادتهم الا الى هذه المرتبة . وأما خطؤهم فهو خطأ فى النسبة والاضافة

(١) الفتوحات ٤٠٩/٢ س ١٢ .
(٢) الفتوحات ٣٠٩/٣ س ٢٧ .
(٣) الفتوحات ١٠٦/٤ س ٢٧ .
(٤) الفتوحات ٥٩٢/٢ س ٢٠ .

والمقالة ، اذ نسبوا وأضافوا هذه المرتبة الى غير مَن يستحقها ، وهو الله المطلق ، فنسبوها الى المظاهر والصور الجزئية المقيدة . فلذلك كان كفرهم وشركهم ، فهؤلاء وان أخطأوا فى النسبة والاضافة والمقالة الا انهم أصابوا المرتبة ، فلذلك مآل الكل الى النعيم ، لأن كل عابد ، مهما كانت عبادته ، انما قصد وتوجه الى هذه المرتبة فالكل عابد لله ، تعالى ، لأنه قصد هذه المرتبة التى لاتكون الا لله وحده ، وهذا الذى يدل عليه ، عند ابن عربى ، قوله تعالى : { وقضى ربك ألاتعبدوا الا اياه }(١) ، فيفسر ابن عربى "قضى" بمعنى "حكم" و "قدر" لابمعنى "أمر" و "أوصى" . وتفسيره هذا يعنى أن الله حكم وقدر أن لاتكون عبادة مِن أى عابد فى الكون الا وأن يكون المعبود فيها هو الله ، جل وعلا ، ومعلوم أن المعبودات متفاوتة ومختلفة ، كما يشهد بذلك الواقع ، فجاءت الآية لتقرر أن مافى الواقع من اختلاف العقائد والمعبودات انما هى حق وصدق وصواب ، اذ المقصود بها عبادة الله ، جل وعلا فالله هو الذى قدر ذلك وحكم به ، ولاشك أن تقديره وحكمه نافذان ، فما عَبَدَ مَن عَبَدَ الا الله ، عز وجل .

وهذه طائفة من نصوص ابن عربى حول هذا الموضوع :

قال ابن عربى :"لما اختلفت المقالات تجلى لأهل كل مقالة بحسب أو بصورة مقالته ، وسبب ذلك تفويضه أمره اليهم واعطاؤه اياهم عقولا وأفكارا يتفكرون بها ، وأعطى لكل مُوَفٍ حقه فى الاجتهاد بنظره نصيبا من الأجر ، أخطأ فى اجتهاده أو أصاب ، فانه ماأخطأ الا المقالة الواردة فى الله "(٢) .

وقال :"على الحقيقة ماعبد المشرك الا الله ، لأنه لو

---

(١) سورة الاسراء : ٢٣

(٢) الفتوحات ١٠٠/٤ س ١٠ .

لم يعتقد الألوهة فى الشريك ماعبده ، وقضى ربك ألاتعبدوا الا اياه ، ولذلك غار الحق لهذا الوصف ، فعاقبهم فى الدنيا اذ لم يحترموه ، ورزقهم ، وسمع دعاءهم ، وأجابهم اذا سألوا الههم فى زعمهم ، لعلمه ، سبحانه ، أنهم مالجأوا الا لهذه المرتبة وان أخطأوا فى النسبة " (١).

وقال :"ولما عَبَد منا مَن عَبَد غير الله ، غار الله أن يُعبَد فى أرضه غيره ، فقال : { وقضى ربك ألاتعبدوا الا اياه } (٢) أى حكم ، فما عَبَد مَن عبد غير الله الا لهذا الحكم ، فلم يعبدوا الا الله وان أخطأوا فى النسبة ، اذ كان لله فى كل شىء وجه خاص ، به ثبت ذلك الشىء ، فما خرج أحد عن عبادة الله " (٣).

وقال :"ان المشرك ماجعل العظمة والكبرياء الا لله ، وجعل الآلهة كالسدنة والحجاب ، فما عبدوهم الا من أجله ، وان أخطأوا فيهم فما أخطأوا الا فى الأحدية ، فهم أيضا من الحامدين لله ، اذ كانوا أهل ثناء على الله " (٤).

وقال عن سريان الحق فى كل شىء :"وبهذا الوجه الذى ذكرناه لايكون أثرا الا للألوهية ، ....، وقضى ربك ألاتعبدوا الا اياه ، قضاء صحيحا ، والحكم اله واحد . فلولا هذا السريان الدقيق والحجاب العجيب الرقيق ، والستر الأخفى ماعُبِدَت الألوهية فى الملائكة والكواكب ، والأفلاك ، والأركان ، والحيوانات ، والنباتات ، والأحجار ، والأناسى ، اذ الألوهية هى المعبودة من الموجودات ، فاخطأوا فى الاضافة مِن وجه لاغير " (٥).

وقال :"ان سر الألوهية لولا ماوجدها كل عابد فى معبوده

---

(١) الفتوحات ٣٢٨/١ س ١٤ .
(٢) سورة الاسراء : ٢٣
(٣) الفتوحات ٢٤٨/٣ س ٨ .
(٤) الفتوحات ٣٠٩/٣ س ٢٧ .
(٥) كتاب المسائل ص ١٣ ، ١٤ .

أى عند عبادته لمعبوده ، ماعبده ، وهكذا لو مُكّنوا من فصل الخطاب لقالوا . وانما ضل المضل لنسبة الالوهية لِمَن ليس بإله ، وهو انما عَبَد من ذلك المعبود سر الالوهية التى هى لله تعالى لما انسحب أثرها على ذلك المعبود ، .... ، فهذا روح قوله :"والهكم اله واحد لااله الاهو " ، فأثبتَ عينَ ما نفىَ فى حكم الحقيقة . وانما أُخِذَ هؤلاء بالنسبة التى أضافوها لِمَا نحتوه وسموه ونصبوه ورفعوا اليه حوائجهم ، فافهم ذلك فانه سر عجيب " (١) .

وقال :"فخرج (يعنى الحق) عن التقييد والحدود بظهوره فيها ، ليكون هو المعبود ، فقد قضى أن لايُعبَد الا اياه ، فكانت الاصنام والاوثان مظاهر له فى زعم الكفار ، فاطلقوا عليها اسم الاله ، فما عبدوا الا الاله ، وهو الذى دل عليه ذلك المظهر ، .... ، فهم الاشقياء وان أصابوا أو لم يعبدوا الا الله " (٢) .

وقال :"أغير الله تدعون ان كنتم صادقين ، بل اياه تدعون فيكشف ماتدعون ، هل تدعون الشريك لعينه ، لاوالله الا لكونه فى اعتقادكم إلهاً ، فالله دعوتم لاتلك الصورة ، ولهذا أجيب دعاؤكم ، .... ، وقد أشارت الآية الواردة فى القرآن الى ماذهبنا اليه بقوله ، تعالى : { وقضى ربك ألاتعبدوا الا اياه } (٣) ، فهو عندنا بمعنى حَكَم ، وعند مَن لاعلم له مِن علماء الرسوم بالحقائق بمعنى أَمَر ، وبين المعنيين فى التحقيق بون بعيد " (٤) .

وقال :"ان الله تعالى يقول : { وقضى ربك ألاتعبدوا الا اياه } (٥) فما عُبِد فيما عُبِد الا الله " (٦) .

---

(١) كتاب الجلال والجمال ص ١١ .
(٢) الفتوحات ٢/٦٦١ س ٢٥ .
(٣) سورة الاسراء : ٢٣
(٤) الفتوحات ١/٣٦٦ س ١٠ .
(٥) سورة الاسراء : ٢٣
(٦) الفتوحات ٢/٤٠٥ س ٢٣ .

وقـال : "فهو الظاهر فى كل محبوب لعين كل محب ، ومافى الوجود الامحب ، فالعالم كله محب ومحبوب ، وكل ذلك راجع اليه ، كما أنه لم يُعبَد سواه ، فانه ماعُبِد مَن عُبِد الابتخيل الالوهية فيه ولولاها ماعُبِد ، يقول تعالى : { وقضى ربك ألاتعبدوا الا اياه } (١) ، كذلك الحب ماأحب أحد غير خالقه ..." (٢)

وقال عن منزل التبري من الأوثان :"ان هذا المنزل هو منزل الستر والكتمان ، وتقرير الالوهة فى كل مَن عُبِد مِن دون الله ، لأنه ماعُبِد الحجر لعينه ، وانما عُبِد مِن حيث نسبة الالوهة اليه ، ولهذا ذكرنا أنه من منازل الكتمان والستر ، قال تعالى : { وقضى ربك ألاتعبدوا الا اياه } " (٣) .

وقال :"سبحان العليم القدير ، قدر وقضى ، وحكم وأمضى وقضى ربك ألاتعبدوا الا اياه فى كل معبود ، وأين أَبْيَن مِن تحوله فى صور المعبودات ، ولكن أكثر الناس لايعلمون " (٤) .

وقال :"الذين عبدوا غير الله قربة الى الله ماعبدوا الا الله " (٥) .

وقال :"قد قال الله " { وقضى ربك ألاتعبدوا الا اياه } (٦) و { ياأيها الناس أنتم الفقراء الى الله } (٧) ، ولم يذكر قط افتقار مخلوق لغير الله ، ولاقضى أن يُعبَد غير الله ، فلابد أن يكون هو عين كل شيء ، أى عين كل مايُفتَقَر اليه وعين مايُعبَد ، كما أنه عين العابد مِن كل عابد " (٨) .

وقال :"ماعَبَد المخلوق مَن عَبَده ، و ماعَبَد الا الله مِن حيث لايدري ، ويُسمي معبوده بمناة والعزى واللات ، فاذا مات

---

(١) سورة الاسراء : ٢٣
(٢) الفتوحات ٣٢٦/٢ س ١٩ .
(٣) الفتوحات ٥٩١/٢ س ٥ .
(٤) الفتوحات ٥١٨/٣ س ٥ من أسفل .
(٥) الفتوحات ١٠٦/٤ س ١٩ .
(٦) سورة الاسراء : ٢٣
(٧) سورة فاطر : ١٥
(٨) الفتوحات ١٠٢/٤ س ١ .

وانكشف الغطاء علم أنه ماعُبِدَ الا الله ، فالله يقول : وقضى ربك ، أى حكم ، ألاتعبدوا الا اياه . وكذلك عابد الوثن لولا ما اعتقد فيه الألوهة بوجه ماعبده ، الا أنه بالستر المسدل فى قوله تعالى : { الغفور الودود } لم يعرفه ، وليس الا الأسماء "[(١)] .

وقال :

لولا الوجود ولولا سر حكمته
ماكان يعبد فى العُزَّى وفى اللات[(٢)]

وقال :"ان للحق فى كل معبود وجها ، يعرفه مَن يعرفه ، ويجهله مَن يجهله . فى المحمديين :"وقضى ربك ألاتعبدوا الا اياه" أى حكم ، ....، فما عُبِدَ غير الله فى كل معبود "[(٣)] .

وهكذا تبين أن ابن عربى يدين بوحدة الاديان ، وأنه ماعبد عابد ، أيا كان معبوده ، الا وكان الله جل وعلا معبوده ، وكانت عبادته لله سبحانه وتعالى ، وان أخطأ فى النسبة والاضافة ، الا أنه أصاب المرتبة ، وخطؤه فى النسبة والاضافة سببه الجهل بمذهب وحدة الوجود ، المترتب عليه القول بوحدة الاديان ، اذ لو علم هذا المذهب ، وأن مظاهر العالم تجليات الحق ، جل وعلا ، وصوره ، لما قيده فى صورة أو صور مخصوصة ، ولما أشرك به وكَثَّر مرتبة الالوهية . لكن من علم ، عند ابن عربى ، مذهب وحدة الوجود وأدركه ـ وليس هذا الا للعارفين وأهل الكشف والاذواق ـ فهو الذى يراه فى كل شىء ، لانه عين كل شىء ، فلايقيد نفسه بعقد مخصوص وينكر ماسواه ، بل يطلق معبوده بناء على اطلاق وجوده .

وفى النهاية أختم هذا المبحث بذكر بعض نصوص ابن عربى التى يصحح فيها كل عقيدة صراحة ، ويصوب فيها كل مقالة فى

(١) الفتوحات ٤/٢٦٠ س ٢٧ .
(٢) الفتوحات ٤/٢٧٩ .
(٣) فصوص الحكم ص ٧٢ .

الله ، وان كانت النصوص السابقة تدل دلالة واضحة عليه ، لكن التنصيص أصرح وأوضح ، فمن هذه النصوص قوله :"لاينبغي لله الا الاطلاق ، فان بيده ملكوت كل شيء ، فهو يُقَيِّد ولايتقيد ولكن عفا الله عن الجميع . فمن أراد اصابة الحق وأن يُوَفِّيَه حقه ، وفقه لعلمه بسعته واتساعه ، وأنه عند اعتقاد كل مُعْتَقِد مشهودٌ ، لايصح أن يكون مفقودا عند اعتقاد المُعْتَقِد ، فانه ربط اعتقاده به ، وهو على كل شيء شهيد ، فصاحب هذا العلم يرى الحق دائما وفي كل صورة ، فلاينكره اذا أنكره مَن قَيَّده (١) " .

وقوله :"قد قدمنا في غير موضع من هذا الكتاب تصويب كل اعتقاد وصحة كل مقالة عقلية في الله (٢) " .

وقوله :"ان ظهور الحق في صورة كل اعتقاد لكل مُعْتَقِد (٣)".

وقوله :

فالكل في عين الوجو ... د على طريق واحد

والكل في عين الرضى ... من مؤمن وجاحد (٤)

وقوله :"قد صح تحول الالوهية وتبدلها في صورة الاعتقادات والمعارف (٥) " .

وقوله :

لقد صار قلبي قابلاً كل صورةٍ ... فمرعىً لغزلان ودِيرٌ لرهبان

وبيتٌ لأوثانٍ وكعبةُ طائفٍ ... وألواحُ توراةٍ ومصحفُ قرآنٍ (٦)

وقوله عن اختلاف الاعتقادات :"فالكل مصيب ، وكل مصيب مأجور ، وكل مأجور سعيد ، وكل سعيد مرضيٌّ عنه وان شقي زمانا مافي الدار الآخرة (٧) " .

---

(١) الفتوحات ٣٠٩/٣ س ٥ من أسفل .
(٢) الفتوحات ٣٢٤/٣ س ٥ من أسفل .
(٣) الفتوحات ٢١١/٤ س ٣ من أسفل .
(٤) الفتوحات ٢١٩/٢ .
(٥) كتاب المسائل ص ١٨ بتصرف بسيط .
(٦) ترجمان الأشواق ص ٤٣ .
(٧) فصوص الحكم ص ١١٤ .

وقوله :"فكان اسلام بلقيس اسلام سليمان ، اذ قالت :"مع سليمان" فتبعته . فما يمر بشيء من العقائد الامرت به معتقدة ذلك ، كما نحن على الصراط المستقيم الذى الرب عليه ، لكون نواصينا في يده ، ويستحيل مفارقتنا اياه ، فنحن معه بالتضمين ، وهو معنا بالتصريح ، فانه قال :"وهو معكم أينما كنتم" ، ونحن معه بكونه آخذا بنواصينا ، فهو تعالى مع نفسه حيثما مشى بنا من صراطه ، فما أحدٌ مِن العالم الا على صراط مستقيم ، وهو صراط الرب تعالى " (١) .

وقوله :"مامن دابة الا هو آخذ بناصيتها ، ان ربى على صراط مستقيم ، فكل ماشٍ فعلىٰ صراط الرب المستقيم ، فهو غير مغضوب عليهم مِن هذا الوجه ولاضالون ، فكما كان الضلال عارضا كذلك الغضب الالهى عارض والمآل الى الرحمة التى وسعت كل شيء " (٢) .

وقوله :"غايات الطرق كلها الى الله ، والله غايتها ، فكلها صراط مستقيم " (٣) .

وقوله :

عقد الخلائق في الاله عقائدا وأنا شهدت جميع ما اعتقدوه (٤)

وقوله :

الله أوسع أن يقيده لنا عقد فكل عقيدة لاتبطلُ

....

فله التجلى فى العقائد كلها وأتى بذاك تبدل وتحول (٥)

---

(١) فصوص الحكم ص ١٥٧ .
(٢) فصوص الحكم ص ١٠٦ .
(٣) نقش الفصوص ص ٥ ، ٦ .
(٤) الفتوحات ١٣٢/٣ . وقد حاول النابلسى تأويل هذا البيت والجواب عنه بقوله :"ومراده جميع ما اعتقدوه ، من حيث صدور ذلك عن الصانع القديم ، فان جميع ذلك آثار دالة عليه تعالى ، لامن حيث صدور ذلك من المعتقدين" . انظر : الفتح الربانى ص ٨٦ . ولاشك فى أن النصوص السابقة الذكر فى هذا المبحث كافية لدفع هذا الكلام .
(٥) ديوان ابن عربى ص ٤٦٧ .

(٣) أفعال العباد

(٣) أفعال العباد :

اذا كان لكل فرقة من الفرق الاسلامية المختلفة والمتقدمة على ابن عربى ـ كالجبرية ، والمعتزلة ، والشيعة والكرامية ، والأشاعرة ، والماتريدية وغيرهم ـ رأيها الخاص فى أفعال العباد ، تستمده من أدلة شرعية وعقلية مستلهمة من جوهر مذهبها وعقيدتها فى الله ، سبحانه وتعالى ، وصفاته ، فان لابن عربى ، أيضا ، رأيه الخاص فى أفعال العباد مستمدا من أصل مذهبه وعقيدته فى الله وصفاته .

وليس هذا مجال تفصيل أقوال الفرق الاسلامية المتعددة والمختلفة حول هذه الفكرة ، لكن يمكن اجمال هذه الاقوال فى ثلاث آراء ، تعد أصولا لبقية الآراء ، الرأى الأول رأى الجبرية القائلين بنفى وقوع الأفعال عن العباد ، ونفى اتصافهم بقدر خاصة بهم،بها يوقعون أفعالهم حسب مشيئتهم وارادتهم ، وأنهم مجبورون على أفعالهم ، لااختيار لهم فيها لأنها من خلق الله وايجاده .

والرأى الثانى رأى المعتزلة ، وهم فى الطرف الآخر ، وهم القائلون بأن أفعال العباد من خلقهم وايجادهم ، لاتعلق لقدرة الله بها .

والرأى الثالث رأى أهل السنة والجماعة ، المتوسطين فى المسألة ، القائلين بأن أفعال العباد كما هى من خلق الله وايجاده كذلك هى من فعل العبد وكسبه حقيقة .

والمذاهب الثلاثة هذه وان كانت متباينة ومختلفة فيما بينها ، الا أنها تتفق كلها على أصل واحد ، وهو أن الخالق غير المخلوق ، وأن نسبة أفعال الحق سبحانه وتعالى اليه ، غير نسبة أفعال الخلق اليهم .

أما ابن عربى فمذهبه فى أفعال العباد مستمد من مذهبه فى وحدة الوجود ، ذلك الأصل الذى بنى عليه كل الافكار

والمسائل الأخرى المتعلقة بالإلهيات . فابن عربي ، لأنه يرى الوجود مشتملا على حقيقة واحدة فقط ، وهذه الحقيقة الواحدة متكثرة بالنسب والاعتبارات والوجوه الوجودية ، فهو يذهب الى أن كل فعل واقع في الكون انما هو فعل الحق ، جل وعلا ، لأن الذوات والأعيان التي قامت بها تلك الأفعال هي عين الحق وذاته ، اذ ليس في الوجود غيره ، فالوجود واحد بذاته متكثر بصوره ومظاهره ، التي هي نسبه واعتباراته والتي هي مظاهر تجليات صفات الحق ، سبحانه وتعالى ، وأسمائه الحسنى فهو المتصرف بنفسه في شئون نفسه ، فكل فعل في الوجود هو فعل الله على الحقيقة لم يقم الا به ، فليس المتكلم ولا السامع ولا الكلام ولا العابد ولا المعبود ولا العبادة ، ولا القاتل ولا المقتول ولا القتل ، ولا المتحرك ولا الساكن ولا المجتمع ولا المفترق ، ولا شيء من تلك الأعيان المشاهدة الا هو عين الحق ، سبحانه وتعالى ، ولاتلك الأفعال التي قامت بتلك الأعيان الاهو عين فعله . فالحق يتصرف بشئون نفسه ، والتي هي مظاهر العالم بأسره ، كما يتصرف الواحد منا بشئون نفسه ، وليست مظاهر الحق وصوره والتي هي العالم بأسره سوى ظهور تجليات صفات الحق وأسمائه ، فالعالم عند ابن عربي صفات الحق ، جل وعلا ، وأسماؤه ، وهي اعتبارات ونسب لذات الحق ، تجلت وظهرت في الوجود المشهود للحواس المُدرِكة ، على صورة ذوات وأعيان ، وليست هي في الحقيقة أعيانا ، بل هي صفات وأحكام ، وقد سبق الحديث عن هذه الجزئية عند الكلام على تجلي الحق في أحكام الأعيان الثابتة فالوجود المشاهد المُدْرَك المحسوس ، في الواقع والحقيقة عند ابن عربي ، اعتبارات ونسب ، وهي أمور عدمية ، لاحقيقة لها .

واذا علم أن مظاهر العالم وحقائقه المتكثرة هي في الحقيقة صفات الحق وأسماؤه ، جل وعلا ، أمكن ادراك وتصور

كيفية ظهور الأفعال المتعددة والمختلفة ـ من حركة وسكون واجتماع وافتراق ، وذهاب واياب ، وقيام وقعود ، وقتل وعفو وحرب وسلم ، واعطاء ومنع ، وانتصار وهزيمة ، ..... الخ ـ للحقيقة الوجودية الواحدة فى ساحة الوجود ، اذ يحدث كل ذلك بظهور تلك الصفات بالفعل فى ساحة الوجود ، وتجليها على صورة أعيان وذوات للادراك والحس ، ثم بتسلط هذه الصفات بعضها على بعض ، فيكون بعضها تحت حكم بعض ، وبها تحصل وتقع الحركة الفعلية والانفعالية فى الوجود . فظهور الأفعال فى ساحة الوجود وميدانه يكون بتقابل أسماء وصفات الحق وتسلط وهيمنة بعضها على بعض ، وقهر بعضها لبعض .

وهذه المسألة وان كانت تحتاج مزيد بحث وتفتيش وتفصيل الا أنه لضيق الوقت سأكتفى بما تقدم بيانه موجزا ، وأنهيه بنصوص من كلام ابن عربى تدل صراحة على ماتقدم ، وهى كثيرة لكن سأختار منها أدلها وأصرحها ، فمنها قوله :

الرب حق والعبد حق ياليت شعرى من المكلف

ان قلت عبد فذاك ميت أو قلت رب أنى يكلف

فهو سبحانه يطيع نفسه اذا شاء بخلقه ، وينصف نفسه مما تعين عليه من واجب حقه (١) .

وقوله :

فالخلق مجبور ولاسيما والأصل مجبور فأين الخيار

فكل مخلوق على شكله فى حالة الجبر وفى الاضطرار (٢)

وقوله :"وأما أهل الله الذين هم أهله فأعيان الأفعال الظاهرة من أعيان الخلق انما (٣) هى نسب من الظاهر فى أعيان هذه الممكنات ، ...... فأفعال المكلفين فيما كلفوا به من الأفعال أو التروك مع علمنا بأن الظاهر الموجود هو الحق

(١) الفتوحات ٢/١ ، وانظر أيضا ٥٥٢/١ .
(٢) الفتوحات ٦٨٧/١ .
(٣) هكذا العبارة فى الفتوحات ، ويبدو أن ههنا سقطا تقديره : "عندهم انما" .

لاغيره بمنزلة ماذكرناه من محاورة الأسماء الالهية ومجاراتها في ميادين المناظرة ، وتوجهاتها على المحل الموصوف بصفة ما بأحكام مختلفة ، وقهر بعضها بعضا ، كفاعل الفعل المسمى ذنبا ومعصية يتوجه عليه الاسم العفو والغفار والمنتقم والمعاقب ، فلابد أن يَنفُذ فيه أحد أحكام هذه الأسماء ، اذ لايصح أن ينفذ فيه الجميع في وقت واحد ، لأن المحل لايقبله للتقابل الذي بين هذه الأحكام ، فقد ظهر قهر بعض الأسماء في الحكم لبعض،والحضرة الالهية واحدة . فاذا علمت هذا هان عليك أن تنسب الأفعال كلها لله كما تنسب الأسماء الحسنى كلها لله تعالى أو الرحمن مع أحدية العين واختلاف الحُكْم . فاعلم ذلك وخذه في جميع مايُسَمَّى فعلا فتعرف عند ذلك مَن هو المُكلَّف والمُكلِّف "[1] .

وقوله :"سبحان مَن يكلم نفسه بنفسه في أعيان خلقه"[2] .

وقوله :

حيرةٌ مِن حيرة صَدَرَتْ	ليت شعري ثَمَّ مَن لايحارُ
أنا ان قلتُ أنا قالا لا	وهو ان قال أنا لايُعَار
أنا مجبور ولافعل لي	والذي أفعله باضطرار
والذي أُسْنِد فعلي له	ليس في أفعاله بالخيار[3]

وقوله :"الباطل هو العدم بلاشك ، والوجود كله حق ، فما ركع راكع الالحق وجودي باطنه عدم هو عين المخلوق ، فان قلت فالراكع أيضا وجود ، قلنا : صدقت ،فان الأسماء الالهية التي تنسب الى الحق على مراتب في النسبة ، بعضها يتوقف على بعض ، وبعضها لها المهيمنية على بعض ، وبعضها أعم تعلقا مِن بعض ، وأكثر أثرا في العالم مِن بعض ، والعالم كله مظاهر هذه الأسماء الالهية ، فيركع الاسم الذي

---

(١) الفتوحات ٦٩٣/١ س ٢١ .
(٢) الفتوحات ٧٠٢/١ السطر الأخير .
(٣) الفتوحات ٦٠٧/٢ .

هو تحت حيطة غيره من الأسماء للاسم الذى له المهيمنية عليه فيظهر ذلك فى الشخص الراكع ، فكان انحناء حق لحق "(١) .

وقوله :"فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يقولون هذا مِن عند الله . وهو والله مِن عنده ، ولكن من غير الوجه الذى يزعمون ، ولهذا شقوا بما قالوه ، وان كانوا لايعتقدونه . وسعد الآخر بقوله إنه مِن عند الله واعتقاده ذلك على غير الوجه الذى يعطى الشقاء . فالقول واحد والحكم مختلف ، فسبحان من أخفى علمه عن قوم وأطلع عليه آخرين "(٢) .

وقوله :"ان العبد مايشاء الا أن يشاء الله ، فما شاء الحق الا أن يشاء العبد "(٣) .

وقوله :"العارفون من أهل الله لايرون أن ثم قدرة حادثة أصلا يكون عنها فعل فى شىء ، وانما وقع التكليف والخطاب مِن اسم إلهي على اسم الهى فى محل عبد كياني ، فسُمِّي العبد مُكَلَّفا وذلك الخطاب تكليفا "(٤) .

وقوله عن طلب الحق ، جل وعلا من الممكن ، الانقياد لأمره ونهيه :"قال الممكن هذا مقام صعب لاأقدر عليه ، كما أنك يارب مايبدل القول لديك ، ولايكون عنك الاماسبق به علمك فمشيئتك واحدة والاختيار المنسوب إليَّ منك . فالذى تقبله ذاتى من الانقياد اليك أن أكون لك حيث تريد ، لا حيث تأمر الا أن وافق أمرك ارادتك ، فحينئذ أجمع بينهما ، .... فما كان انقيادك الا اليك ، وأنا صورة مماثلة للمحجوبين(٥) الذين لايعرفونك معرفتى فيقولون قد أجاب الحق سؤالنا وانقاد الينا فيما نريده منه ، وأنت ماأجبت الانفسك ، .... ثم انك سبحانك نسبت لي(٦) ذلك وأثنيت عليَّ به ، وأنت تعلم

---

(١) الفتوحات ٢/٣٣ السطر الأخير ، ص ٣٤ .
(٢) الفتوحات ٢/٦٠٢ س ١٠ .
(٣) الفتوحات ٣/٥٠٩ س ٢ من أسفل .
(٤) الفتوحات ٣/٤٠٣ س ٢٧ .
(٥) الكلام للممكن .
(٦) الكلام للممكن .

كيف كان الامر ، فظهرتُ بأمر تشهدُ الحقيقةُ بخلافه ، فقلتَ : لايعصون الله ماأمرهم ، والحقيقة مِن خلف هذا الثناء تنادى لايعصون الله ماأراد منهم ، وقرَن الامرَ منه بارادته ، فذلك هو الامر الذى لايعصيه مخلوق ، وهو قوله :"اذا أردناه أن نقول له كن" هذا هو الامر الذى لايمكن للممكن المأمور به مخالفته ، لا الامر بالافعال والتروك . يعرف ذلك العارفون من عبادك ذوقا وشهودا . فانْ أمرتَ الفِعلَ المأمور به أن يتكون فى هذا العبد المأمور بالفعل تَكَوَّن ، فتقول هذا عبد طائع امتثل أمري ، ومابيده من ذلك شيء " (١) .

وقوله :"جعل الحق هويته عين سمع عبده وبصره ويده وغير ذلك ، فإما ذات العبد ، وإما صفته ، وإما نسبته ، ...... ، فما فى العالم الامَنْ نَسَبَ الفعل اليه ، أى الىُ نفسه ، مع علم العلماء بالله أن الفعل لله لالغيره " (٢) .

وقوله عن علوم بعض المنازل :"وفيه علم جحد المشرك الشريكَ ، هل له فى ذلك وجه الى الصدق أو هو كاذب مِن كل وجه ، وذلك أن القائل فى الحقيقة ليس غير الله ، فلابد أن يكون له وجه الى الصدق ، مِن هناك يُنْسَب أنه قول الله ، وان ظهر على لسان المخلوق ...." (٣) .

وقوله :"ألسنة العالم كلها أقوال الله " (٤) .

وقوله :"فى الحقيقة ماعصى الله أحد ولاأطاعه ، بل الامر كله لله ، وهو قوله :"واليه يُرْجَعُ الامر كله" ، فأفعال العباد خلق الله ، والعبد محل لذلك الخلق " (٥) .

وقوله :"هو المُكَلِّف والمُكَلَّف ، لانه قال :"واليه يرجع الامر كله ، فهو عين الموجودات ، اذ هو الوجود " (٦) .

---

(١) الفتوحات ٣/٢١٧ س ١١ .
(٢) الفتوحات ٣/٥٦٦ س ١٤ .
(٣) الفتوحات ٣/٤٩٢ س ٢٤ .
(٤) الفتوحات ٣/٢١١ س ٩ .
(٥) الفتوحات ٣/٢٥٤ س ٢٤ .
(٦) الفتوحات ٤/١٠٠ س ٢٣ .

وقولـه :"انـه لـولا المكـر الخفي لَمَا صح تكليف ولاطلب جـزاء ، فانـه مِـن مكـر اللـه المحمود في الممكور به تكليف اللـه ايـاه بالأعمال والسمع والطاعة فيما كلفه به ، والأمر يُعطي في نفسـه أن الأعمـال خلق الله في العبد ، وأن الله لايكلف نفسه ، وليس العامل الاهو "(١) .

وقولـه :

ألا كلُ قولٍ في الوجود كلامه	سواءٌ علينا نثرُه ونظامُه
يَعُمُ بـه أسماعَ كلِ مُكَـوَّن	فمنه إليه بَدْؤُهُ وخِتَامـه(٢)

وقولـه :"وأمـا كـلام اللـه من الشجرة لموسى ، فهو عند بعضهم دليـل علـى أن الكـلام يُنْسَب لِمَـن خلقـه . كما تقول الطائفـة الأخرى أن السمع تَعَلَّق بالمناسِب ، وهو الخطاب من الشجرة ، وليس الا كـلام اللـه ، .... ، وأهل الكشف الـذين يـرون أن الوجـود للـه بكل صورة ، جعلوا الشجرة هى صـورة المتكـلم ، كمـا كـان الحق لسان العبد وسمعه وبصره بهويتـه لابصفتـه ، كما يظهر فى صورة تُنْكَر وتتحول الى صورة تُعْـرف ، وهـو هو لاغيره ، اذ لاغير . فما تكلم من الشجرة الا الحق ، فالحق صورة شجرة . وماسمع من موسى الا الحق ، فالحق صـورة موسـى مـن حـيث هـو سامع ، كما هو الشجرة من حيث هو متكـلم،والشـجرة شجرة وموسى موسى ، لاحلول ، لأن الشىء لايحل فى ذاته ، فان الحلول يعطى ذاتين ، وهنا انما هو حُكْمَان"(٣) .

وقولـه :"العمـل مُقَسَّم على ثمانية أعضاء من الانسان ، وقـد أخـبر الحـق أنـه تعـالى هُوِيَّة كل عضو منها ، فلم يكن العـامل غـير الحق ، والصورة للعبد ، والهُوِيَّة مدرجة فيه ، أى فى اسمه لاغير ، لأنه تعالى عين ماظهر "(٤) .

---

(١) الفتوحات ٤/١٤٤ ص ٤ من أسفل .
(٢) الفتوحات ٤/١٤١ .
(٣) الفتوحات ٤/٧١ ص ١١ .
(٤) فصوص الحكم ص ١٥١ .

(٤) نبـــوة الأولـيـــاء

(٤) نبوة الأولياء :

من ضمن الأفكار والمسائل التي يثيرها ابن عربي ويدين بها قضية نبوة الأولياء ، وأن الولي قد يصل بفضل الله ووهبه الى درجة النبوة ، فيوحى اليه كما يوحى الى الأنبياء ويكلم ويوحى اليه بكل الصور والطرق التي يوحى فيها الى الأنبياء ، سواء مباشرة بتكليم الله اياه من غير حجاب ، أو من وراء حجاب ، أو بانزال ملك ، فيأخذ الولي عنه ويعقل ماالقاه عليه . وهو أمر قد سبق ابن عربي الى القول به كثير من فرق الشيعة الغالية وغيرهم (١) ، فقالوا بتنزل الوحي على أئمتهم وأوليائهم .

غير أن ابن عربي يفرق بين نبوة الأولياء ونبوة الأنبياء ، اذ هو يقسم النبوة الى قسمين ، نبوة تشريع ونبوة عامة :

أما نبوة التشريع : فهو الوحي المقترن بتشريع من عند الله يعمل به النبي ويأمر به قومه . وهذه المرتبة من النبوة قد انقطعت ، اذ لانبي بتشريع جديد ناسخ لشرع نبينا محمد ، صلى الله عليه وسلم ، واليه الاشارة بقوله ، صلى الله عليه وسلم :"لانبي بعدي" ، وقول الحق جل وعلا : { وخاتم النبيين } .

أما النبوة العامة : فهي المسماة بنبوة الأولياء ، وهو تنزل الوحي على قلوب الأولياء المصطفين لهذا الوحي ، من غير اقتران بتشريع جديد . والوحي الى الأولياء يكون بكل مايوحى به الى الأنبياء أصحاب الشرائع ، من كلام الله مباشرة ، ومن وراء حجاب ، أو عن طريق ارسال رسول ، فليس هناك فرق ، عند ابن عربي بين نبوة التشريع والنبوة العامة في مسألة الوحي من الله بالطرق السابقة ، لكن الفرق في

---

(١)

التشريع فقط ، فالأول نبوته نبوة تشريع ، والآخر نبوته تخلو من تشريع جديد ينسخ التشريع الذى قبله ، بل يأتيه الوحى بالأخبار والأحكام التى تبين له تشريع النبى الذى قبله من أصحاب نبوة التشريع فيعمل بها ، فهو اذا تابع فى نبوته لتشريع النبى الذى قبله ، لكنه مع ذلك يتلقّى الوحى من الله تعالى .

والنبوة العامة (نبوة الأولياء) كنبوة التشريع ، عند ابن عربى ، تكون بالوهب من الله تعالى ، اذ هى محض فضله وجوده يهبه مَن يشاء ، فلايتوصل اليه أحد بالكسب ، بل هى بمطلق منته وفضله ووهبه ، سبحانه وتعالى ، لذا فالنبوة باقية لاتنقطع أبدا ، لأن فضل الله وجوده لاينقطعان .

فابن عربى ، وان أبطل جواز بلوغ مرتبة النبوة كسبا ، كما عليه بعض الفلاسفة وغيرهم ، الا أنه صححه وأجازه من جهة أخرى ، من جهة كونه فضل الله ووهبه وجوده . فهو أغلق باب النبوة من جهة ليفتحه من جهة أخرى .

فابن عربى يرى أن نبوة التشريع قد انقطعت بخلاف النبوة العامة ، فانها سارية الى يوم القيامة لاتنقطع أبدا

أما النصوص الشرعية من الكتاب والسنة ، والتى دلت على أنه لانبى بعد محمد ، صلى الله عليه وسلم ، وأنه خاتم النبيين ، فان ابن عربى يوجهها الى نبوة التشريع ، أى لانبى مشرعا بعده فهو خاتم النبيين المشرعين ، أما الأنبياء غير المشرعين فما دل أى نص ، فى نظر ابن عربى ، على انقضائهم وانقطاعهم ، بل وجودهم محقق فى كل عصر ودهر ، وكيف تنقطع النبوة العامة وهى محض منته وفضله .

ومما يستدل به ابن عربى على صحة وجود الأنبياء غير المشرعين بعد النبى محمد ، صلى الله عليه وسلم ، نزول عيسى ، عليه السلام ، آخر الزمان ، وهو مع كونه نبيا عند

نزوله الا أنه ليس صاحب تشريع جديد ناسخ لشريعة نبينا محمد بل هو عامل بشريعته ،فظهور عيسى عليه السلام ، مع كونه نبيا عاملا بشرع محمد ، عليه السلام ، بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم ، دليل على أن باب النبوة العامة مفتوح لم يغلق عند ابن عربي .

ويطلق ابن عربي على نبوة الأولياء ، أيضا ، مقام القُرْبَة ، وهو مقام بين مقام الصديقين (الأولياء) ، ومقام النبوة – نبوة تشريع – أى هو وَليٌّ لكن يوحَى اليه كالنبي المشرع ، لكن بلاشرع ، فهذا المقام اذاً أعلى من مقام الولاية ، ودون نبوة التشريع .

وقد أنكر ابن عربي على الامام الغزالي عندما أنكر الأخير أن يكون هناك مقام أو منزلة بين الصديقين والأنبياء فمن تخطى رقاب الصديقين وقع فى النبوة (والنبوة المقصودة هنا نبوة التشريع ، لأن الغزالي لم يكن عنده هذا التقسيم) فغلّطه ابن عربي فى هذا ، وأثبت هو مقاما بينهما ، وهو مقام القربة المذكور آنفا ، وستأتى نصوصه حول هذه المسألة

وأَخْذا من هذه الفكرة المنكرة ادعى ابن عربي أنه ماكتب شيئا ولاتكلم بشيء من العلم الا وكان ذلك عن طريق الوحي الالهي والنفث الرباني ، وأنه ماسطر شيئا من علومه ولانطق بشيء منها الا بعد مفارقة الروح الأمين . كما تقدمت نصوصه من قبل .(١)

ولأنه لافرق بين نبوة التشريع ونبوة الأولياء الا فى التشريع فقط ، فلايمتنع أن يأخذ النبي المشرع من مشكاة النبي الولي ويستفيد منه ، وسيأتى تفصيل هذه الجزئية فى الفكرة الخامسة الآتية .

وهذه طائفة من نصوص ابن عربي حول هذه الفكرة :

---

(١) انظر ص٢٨٧-٢٩٠

قال ابن عربي :"اعلم أن الولاية هي الفلك المحيط العام ، ولهذا لم تنقطع ، ولها الانباء العام ، وأما نبوة التشريع والرسالة فمنقطعة ، وفي محمد ، صلى الله عليه وسلم ، قد انقطعت فلانبي بعده ، يعني مُشَرِّعا أو مُشَرَّعا له ، ولارسول وهو المشرع ، .... ان الله لطف بعباده ، فأبقى لهم النبوة العامة التي لاتشريع فيها "(١) .

وقال :"اعلم أيدك الله أن النبي هو الذي يأتيه الملك بالوحي من عند الله ، يتضمن ذلك الوحي شريعة يتعبد بها في نفسه ، فان بعث الى غيره كان رسولا ، ....، وهذا باب قد أُغلِق برسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، فلا سبيل أن يتعبد اللهُ أحداً بشريعة ناسخة لهذه الشريعة المحمدية ، ....، وأما حالة أنبياء الأولياء في هذه الأمة ، فهو كل شخص أقامه الحق في تجل من تجلياته ، وأقام له مظهر محمد ، صلى الله عليه وسلم ، ومظهر جبريل ، عليه السلام ، فأسمعه ذلك المظهر الروحاني خطاب الأحكام المشروعة لمظهر محمد ، صلى الله عليه وسلم ، حتى اذا فرغ من خطابه ، وفزع عن قلب هذا الولي ، عقل صاحب هذا المشهد جميع ماتضمنه ذلك الخطاب من الأحكام المشروعة الظاهرة في هذه الأمة المحمدية ، فيأخذها هذا الولي كما أخذها المظهر المحمدي "(٢) .

وقال :"الأكابر من عباد الله الذين هم في زمانهم بمنزلة الأنبياء في زمان النبوة ، وهي النبوة العامة ، فان النبوة التي انقطعت بوجود رسول الله ، صلى الله عليه وسلم انما هي نبوة التشريع ، لامقامها . فلاشرع يكون ناسخا لشرعه صلى الله عليه وسلم ، ولايزيد في حُكْمه شرعا آخر ، وهذا معنى قوله ، صلى الله عليه وسلم ، ان الرسالة والنبوة قد

---

(١) فصوص الحكم ص ١٣٤ ، ١٣٥ .
(٢) الفتوحات ١/١٥٠ س ٦ .

انقطعت ، فلارسول بعدى ولانبى ، أى لانبى بعدى يكون على شرع يخالف شرعى ، بل اذا كان يكون تحت شريعتى . ولارسول أى لارسول بعدى الى أحد من خلق الله بشرع يدعوهم اليه ، فهذا هو الذى انقطع وَسُدَّ بابه ، لامقام النبوة ، فانه لاخلاف أن عيسى ، عليه السلام ، نبى ورسول ، وأنه لاخلاف أنه ينزل فى آخر الزمان حَكَمًا مقسطا عدلا بشرعنا لابشرع آخر ، ولابشرعه الذى تَعَبَّدَ اللهُ به بنى اسرائيل مِن حيث مانزل هو به ، بل ماظهر من ذلك هو ماقرره شرع محمد ، صلى الله عليه وسلم ، ونبوة عيسى ، عليه السلام ، ثابتة محققة . فهذا نبى ورسول قد ظهر بعده ، صلى الله عليه وسلم ، وهو الصادق فى قوله ، انه لانبى بعده ، فعلمنا قطعا أنه يريد التشريع خاصة "(١) .

وقال فى اجابته عن السؤال الثانى من أسئلة الحكيم الترمذى والذى صورته هكذا : أين منازل أهل القربة ؟ فقال ابن عربى :"بين الصديقية ونبوة الشرائع ، فلم تبلغ منزلة نبى التشريع من النبوة العامة ، ولاهو من الصديقين الذين هم أتباع الرسل "(٢) .

وقال :"قد أنكر أبو حامد هذا المقام(٣) ، وقال ليس بين الصديقية والنبوة مقام ، ومَن تَخَطَّى رقاب الصديقين وقع فى النبوة ، والنبوة باب مغلق ، فكان يقول لاتتخطوا رقاب الصديقين "(٤) . وقد ساق ابن عربى كلام الغزالى هذا فى معرض الانكار عليه ، لأنه قد بوب بابا خاصا لهذا المقام(٥) ، ويزعم أنه دخله .

وقال :"لايقبل الرسولُ الرسالةَ الابوساطة روحٍ قدسيٍ أمينٍ

---

(١) الفتوحات ٣/٢ س ٢ ، وانظر ٥٨/٢ س ١١ .
(٢) الفتوحات ٤١/٢ س ١٥ .
(٣) يعنى مقام القربة السابق .
(٤) الفتوحات ٢٦٢/٢ س ١٠ .
(٥) وهو الباب ١٦١ من الفتوحات ، وفى هذا الباب ذكر كلام الغزالى السابق الذكر ، وانظر أيضا كتاب "القربة" ص ٦ ومابعدها ضمن مجموعة رسائل ابن عربى .

ينزل بالرسالة على قلبه ، وأحيانا يتمثل له الملك رجلا،وكل وحى لايكون بهذه الصفة لايسمى رسالة بشرية ، وانما يسمى وحيا أو الهاما أو نفثا أو وجودا ، ولاتكون الرسالة الاكما ذكرنا ، ولايكون هذا الوصف الا للرسول البشرى ، وماعدا هذا من ضروب الوحى فانه يكون لغير النبى والرسول ، .... ، والرسالة التى انقطعت هى تَنَزُّل الحكم الالهى على قلب البشر بوساطة الروح ، كما قررناه فذلك الباب هو الذى سُد ، والرسالة والنبوة التى انقطعت ، وأما الالقاء بغير التشريع فليس بمحجور ، ولا التعريفات الالهية بصحة الحكم المقرر أو فساده ، فلم تنقطع ، وكذلك تَنَزُّل القرآن على قلوب الأولياء ما انقطع مع كونه محفوظا لهم ، ولكن لهم ذوق الانزال ، وهذا لبعضهم " . (١)

وقال :"وأما مَن قال مِن أصحابنا وذهب اليه كالامام أبى حامد الغزالى وغيره ، بأن الفرق بين الولى والنبى نزول الملك ، فان الولى ملهم ، والنبى ينزل عليه الملك مع كونه فى أمور يكون ملهما ، فانه جامع بين الولاية والنبوة ، فهذا غلط عندنا من القائلين به ، ودليل على عدم ذوق القائلين به ، وانما الفرقان انما هو فيما ينزل به الملك لافى نزول الملك ، فالذى ينزل به الملك على الرسول والنبى خلاف الذى ينزل به الملك على الولى التابع ، فان الملك قد ينزل على الولى التابع بالإتّباع وبإفهام ماجاء به النبى مما لم يتحقق هذا الولى بالعلم به " . (٢)

وقال :"لما كانت هذه العلوم التى أنا واضعها فى هذا المجموع (٣) شاهدا من هذا القبيل ، ومتلقاة من مشكاة هذا الجيل ومما لايصح الا بعد مفارقة جبريل ، وكل صنف من الملأ وقبيل

---

(١) الفتوحات ٢٥٨/٢ س ٨ بتصرف يسير .
(٢) الفتوحات ٣١٦/٣ س ١١ .
(٣) يقصد كتاب عنقاء مغرب .

لم يمح عندنا اذاعتها ، ولأن نرفع حجابها فتكشف سريرتها .
فكل ماأبرزناه لعين الناقد البصير انما هو من تلقيات الروح الأمين ، ومن سدرة المنتهى للسالكين "(١) .

وأما ماذهب اليه ابن عربى من انكاره لدعوى النبوة(٢) ، فهو انما يعنى به نبوة التشريع ، لاالنبوة العامة .

وقد فتح ابن عربى بهذا الرأى المخالف لنصوص الشرع واجماع الأمة بابا من الشر عظيما ، جنى على الأمة الاسلامية جنايات شنيعة ، أدى الى تمزيق وحدتها . فقد ادعى بسبب ذيوع هذه الفكرة ، النبوة أناس كثيرون ، صرفوا الخلق عن الاسلام وعن اتباع دين محمد ، صلى الله عليه وسلم ، وكان من أبرز مُدَّعِي النبوة متأثرا بفكرة ابن عربى هذه ، أحمد القاديانى(٣) ، صاحب النحلة المعروفة اليوم بالقاديانية .

ومما يؤيد ويؤكد استفادة القاديانى دعواه النبوة من فكرة ابن عربى فى استمرار النبوة العامة،عدة أمور ، منها الموافقة التامة من القاديانى لفكرة النبوة العامة التى نادى بها ابن عربى والقول بانقطاع نبوة التشريع وبقاء النبوة العامة(٤) ، والتدليل على ذلك بمثل ما استدل عليه ابن عربى ، مما يدل على استفادة المتأخر من المتقدم .

ومنها استشهاد القاديانية بنصوص من كلام ابن عربى تؤيد مذهبهم فى اثبات نبوة أحمد القاديانى(٥) .

ومنها أن أحمد القاديانى المتنبىء قد أخذ ، وهو فى

---

(١) عنقاء مغرب ص ٢١ .
(٢) انظر : الفتوحات ٤٥٦/٣ س ٥ من أسفل .
(٣) هو مرزا غلام أحمد بن غلام مرتضى بن عطاء محمد القاديانى ، ولد فى قاديان من قرى "بنجاب" مدينة فى الهند ، سنة ١٢٥٢هـ . ادعى النبوة ونجحت دعواه بفضل مساعى الانجليز ، مات سنة ١٣٢٦هـ فى مدينة لاهور ،ودفن بقاديان مسقط رأسه .
انظر : الأعلام ٢٥٦/١ ، معجم المؤلفين ١٧٤/٢ ، الثقافة الاسلامية فى الهند ص ٢٣٠ .
(٤) ، (٥) انظر : المودودى فى الميزان ص ١١ ، ١٢ ، ٨١ ، ٢٠ ، ٥٠ .

سنى طلب العلم ، بدراسة كتب التصوف والفلسفة والمنطق والطب وعلم الكلام [(١)] ، والتى كانت رائجة فى الهند آنذاك ، وهذا يؤيد ويقوى القول بأن فكرة دعواه النبوة انما اقتبسها من كلام ابن عربى فى الفصوص والفتوحات ، بعد أن اطلع عليها . فمما قاله المتنبىء القاديانى فى بعض كتبه "لو لم أكن من أمة محمد ، صلى الله عليه وسلم ، ولو لم أتابع طريقه ، لما تَشَرَّفت بالمكالمة والمحادثة الالهية ، حتى ولو وازنْتُ أعمالى جبال الدنيا بأجمعها ، وذلك لأن جميع النبوات قد انقطعت الا النبوة المحمدية ، فلامُشرِع بعده ، صلى الله عليه وسلم ، أما النبى غير المُشرِع فممكن وجوده ، وانما ينبغى أولا أن يكون من أمته ، صلى الله عليه وسلم" [(٢)] .

والحق الذى عليه اجماع الأمة ودلت عليه نصوص الكتاب والسنة انقطاع الوحى ، فقد أغلق بابه ، سواء نبوة التشريع أو النبوة العامة ، فمن ادعى النبوة فليس بمسلم ، بل هو عن الاسلام مرتد يجب قتله ان كان مسلما .

---

(١) انظر : الثقافة الاسلامية فى الهند ص ٢٣٠ ، القاديانية لمجموعة علماء ص ٩٤ ، ٩٥ .
(٢) انظر المودودى فى الميزان عن كتاب التجليات الالهية للقاديانى .

(٥) ختم الولاية

(٥) ختم الولايـــة :

أول مـن أثار مسألة ختم الولاية ، وأظهر القول بها هو الحكيم الترمذى فى كتابه "ختم الأولياء" فقد ادعى ظهور ولى فـى آخـر الزمـان هـو سيد الأولياء ، وحجة الله عليهم وعلى سـائر الموحـدين يـوم القيامة ، فهو سيد الأولياء ، كما أن محـمدا صـلى الله عليه وسلم ، سيد الأنبياء ، وهو خاتمهم ، كمـا أن محـمدا ، صـلى اللـه عليـه وسلم ، خاتم النبيين . وخـاتم الأوليـاء أول الأوليـاء فـى الذكـر وفـى العلـم وفـى المقادير ، وفى اللوح المحفوظ ، وفى الميثاق وفى المحشر ، وفـى الخطـاب ، وفى الوفادة ، وفى الشفاعة ، وفى الجوار ، وفـى دخـول الـدار ، وفـى الزيـارة ، فهـو فـى كل شىء أول الأوليـاء ، كمـا كـان محـمد ،صـلى اللـه عليـه وسلم ، أول الأنبياء (١) .

والحكيم الترمذى وان لم يصرح بتحديد شخصية الختم هذا الا أن بعضهم ، ومنهم ابن عربى ، ذهب الى أن المراد به نبى اللـه عيسى عليه السلام (٢) ، فانه ينزل آخر الزمان نبيا وليا تابعـا لشـرع نبينـا محمد ، صلى الله عليه وسلم ، فهو بذا يكون خاتم الأولياء وسيدهم ومُقَدَّمهم .

وبغض النظر عن الشخصية التى عناها الحكيم الترمذى من خـاتم الأولياء ، فان من الواضح ، كما سيأتى ، أن ابن عربى اسـتغل أصـل هـذه الفكـرة استغلالا واسعا ، وقسم الختم الى خـتمين عـلى نحـو لـم يكن عند الحكيم الترمذى ، وجعل مقام خـاتم الأولياء المشكاة التى يستمد منها الأنبياء والمرسلون والأولياء علومهم ، كما سيأتى توضيحه .

---

(١) انظر : ختم الأولياء ص ٣٤٤ ومابعدها ، ص ٣٦٧ .
(٢) انظر : المعجم الصوفى ص ٣٨١ .

وقبل الحديث عن تقسيم ابن عربى للختم ، أود أن أبين مراد ابن عربى من كلمة "الختم" أو "الخاتم" . فهو يريد به كما سيتضح من نصوصه ، أنه منزلة ومرتبة خاصة بشخص معين ، ومقام مقصور عليه فقط دون من سواه ، به يكون مُقَدَّم هذه الطائفة وسيدها ، وأنه أول مخلوق فى تقدير الله وعلمه ، اذ كان الختم وليا وآدم بين الماء والطين ، وأنه بهذا المقام يكون مصدر كل علم ومعرفة لتلك الطائفة ، فعنه يأخذون علومهم ومعارفهم ، اذ هو الجامع لعلم كل ولى .

فالختم اذن مقام خاص لشخص معين ، به يكون سيد هذه الطائفة ومصدر علمها ومعارفها ، وهو لرجل واحد فقط فى العالم طيلة الزمان لايكون لغيره أبدا .

أما تقسيم ختم الولاية عند ابن عربى ، فهى تنقسم الى قسمين :

(١) ختم الولاية العامة :

ويسميه ابن عربى ، أيضا ، ختم الولاية الكبرى ، وختم الولاية على الاطلاق ، والختم العام . والمقصود بخاتم الولاية العامة ، عنده ، هو نبى الله عيسى، عليه السلام ، فانه ينزل فى آخر الزمان نبيا وليا يحكم بشرع نبينا محمد ، صلى الله عليه وسلم . والمقصود بالولاية العامة التى يختمها هى ولاية الانبياء والرسل ، عليهم السلام . فالخاتم لهذه الولاية هو عيسى ، عليه السلام ، فلاولى متحقق بالنبوة بعده يختم هذه الولاية العامة ، فهو مقام خاص به ، عليه السلام .

وقد ذكر ابن عربى خاتم الولاية العامة فى الفتوحات فى أكثر من موضع ، تارة يصرح باسمه ، وتارة يلوح ويلمح به ،

فمن كلامه فيه قوله : "ان عيسى ، عليه السلام ، اذا نزل مايحكم الا بشريعة محمد ، صلى الله عليه وسلم ، وهو خاتم الأولياء فانه من شرف محمد ، صلى الله عليه وسلم ، أن ختم الله ولاية أمته - والولاية مطلقة - بنبى رسول مكرم ، ختم به مقام الولاية ، فله يوم القيامة حشران ، يحشر مع الرسل رسولا ، ويحشر معنا وليا تابعا محمدا ، صلى الله عليه وسلم " (١) .

وقوله : "للروح المحمدى مظاهر فى العالم ، أكمل مظهره فى قطب الزمان .... وفى ختم الولاية المحمدى ، وختم الولاية العامة الذى هو عيسى عليه السلام" (٢) .

وقوله :"من شرف النبى ، صلى الله عليه وسلم ، أن ختم الأولياء فى أمته نبى رسول مكرم ، هو عيسى ، عليه السلام ، وهو أفضل هذه الأمة المحمدية ، وقد نبه عليه الترمذى الحكيم فى كتاب ختم الأولياء له ، وشهد له بالفضيلة على أبى بكر الصديق وغيره ، فانه وان كان وليا فى هذه الأمة والملة المحمدية ، فهو نبى ورسول فى نفس الأمر ، فله يوم القيامة حشران" (٣) .

وقوله عن رجال الله : "منهم ، رضى الله عنهم ، الختم وهو واحد لافى كل زمان ، بل هو واحد فى العالم ، يختم الله به الولاية المحمدية ، فلايكون فى الأولياء المحمديين أكبر منه . وثم ختم آخر يختم الله به الولاية العامة من آدم الى آخر ولى ، وهو عيسى ، عليه السلام ، هو ختم الأولياء ...... فله يوم القيامة حشران ...." (٤) .

وقوله فى الاجابة على السؤال الثالث عشر من أسئلة

---

(١) الفتوحات ١/١٥٠ س ١٠ .
(٢) الفتوحات ١/١٥١ س ٥ من أسفل .
(٣) الفتوحات ١/١٨٥ س ١ .
(٤) الفتوحات ٢/٩ س ٧ .

الحكيم الترمذى ، والذى صورته هكذا : "فان قلت من يستحق خاتم الأولياء ، كما يستحق محمد ، صلى الله عليه وسلم ، خاتم النبوة ؟" ، فأجاب بقوله : "الختم ختمان ، ختم يختم الله به الولاية ، وختم يختم الله به الولاية المحمدية ، فأما ختم الولاية على الاطلاق فهو عيسى ، عليه السلام ، فهو الولى بالنبوة المطلقة فى زمان هذه الأمة ، وقد حيل بينه وبين نبوة التشريع والرسالة ، فينزل فى آخر الزمان وارثا خاتما لاولى بعده بنبوة مطلقة ، كما أن محمدا صلى الله عليه وسلم خاتم النبوة ، لانبوة تشريع بعده " (١) .

وقوله :"وأما ختم الولاية العامة ، الذى لايُوجَد بعده ولى فهو عيسى عليه السلام " (٢) .

وقوله :"الختم العام هو روح الله وكلمته ، فهو آخر متعلم وآخر أستاذ لمن أخذ عنه " (٣) .

وقوله :"عيسى ، عليه السلام ، محمدى ، ولهذا ينزل فى آخر الزمان ، وبه يختم الله الولاية الكبرى ، وهو روح الله وكلمته " (٤) .

وقوله : "ان عيسى اذا نزل الى الأرض فى آخر الزمان أعطاه الله ختم الولاية الكبرى من آدم الى آخر نبى تشريفا لمحمد ، صلى الله عليه وسلم " (٥) .

وقوله فى معرفة ختم الأولياء على الاطلاق :

ألا ان ختم الأولياء رسول
وليس له فى العالمين عديل
هو الروح وابن الروح والأم مريم
وهذا مقام ماليه سبيل

---

(١) الفتوحات ٢/٤٩ س ١٤ .
(٢) الفتوحات ٢/٤٩ س ٢٧ .
(٣) الفتوحات ٣/٤٠٠ س ١٣ .
(٤) الفتوحات ٣/٥٠٧ س ٤ .
(٥) الفتوحات ٣/٥١٤ س ٨ .

الى أن قال : "اعلم وفقنا الله واياك أن الله تعالى من كرامة محمد ، صلى الله عليه وسلم على ربه ، أن جعل من أمته رسلا ، ثم انه اختص من الرسل مَن بَعُدَتْ نِسْبَتُه مِن البشر فكان نصفه بشرا ونصفه الآخر روحا مطهرة مَلَكا ، لأن جبريل وهبه لمريم بشرا سويا ، رفعه الله اليه ، ثم ينزله وليا خاتم الأولياء فى آخر الزمان يحكم بشرع محمد ، صلى الله عليه وسلم ، فى أمته ، وليس يختم الا ولاية الرسل والأنبياء ، وخَتْم الولاية المحمدى يَخْتِم ولايةَ الأولياء ، لتتميز المراتب بين ولاية الولى وولاية الرسل" (١) .

(٢) ختم الولاية الخاصة :

ويطلق عليه ابن عربى أيضا ، ختم الولاية المحمدية ، والختم المحمدى والختم الخاص . فهذا الختم خاص بالولاية المحمدية ، أى بأولياء أمة محمد ، صلى الله عليه وسلم ، وهو لرجل عربى الأصل ، كريم المحتد ، جامع لعلم كل ولى ، وهو المشكاة التى يستفيد منها كل ولى علومه ومعارفه الباطنية . اذ ليس فى زمانه ولابعد زمانه أعلم بالله منه ، ولايوجد بعده ولى على قلب محمد ، صلى الله عليه وسلم ، فهو الخاتم للولاية المحمدية .

وابن عربى ذكر هذا الخاتم فى مواضع كثيرة من كتبه ، لم يصرح فى أغلبها عن شخصية هذا الختم ، اذ لم يذكر فيها اسمه ، وانما اكتفى بذكر أوصافه وأخلاقه ، وزمان رؤيته ومشاهدته والتقائه به . لكنه صرح فى بعض المواطن ، كما سيأتى ، أنه هو المقصود بخاتم الولاية المحمدية .

أما نصوصه التى لم ينص فيها على اسم هذا الخاتم

---

(١) الفتوحات ١٩٥/٤ .

فمنها قوله : "للروح المحمدى مظاهر فى العالم أكمل مظهره فى قطب الزمان ،......، وفى ختم الولاية المحمدى ،......" (١) .

وقوله : "للولاية المحمدية المخصوصة بهذا الشرع المنزل على محمد ، صلى الله عليه وسلم ، ختم خاص هو فى الرتبة دون عيسى ، عليه السلام ، لكونه رسولا ، وقد ولد فى زماننا ورأيته أيضا ، واجتمعت به ، ورأيت العلامة الختمية التى فيه ، فلاولى بعده الا هو راجع اليه ، كما أنه لانبى بعد محمد ، صلى الله عليه وسلم ، الا وهو راجع اليه ،......، فنسبة كل ولى يكون بعد هذا الختم الى يوم القيامة نسبة كل نبى بعد محمد ، صلى الله عليه وسلم ، فى النبوة كالياس وعيسى والخضر فى هذه الأمة " (٢) .

وقوله عن رجال الله :"ومنهم ، رضى الله عنهم ، الختم وهو واحد لافى كل زمان ، بل هو واحد فى العالم ، يختم الله به الولاية المحمدية ، فلايكون فى الأولياء أكبر منه " (٣) .

وقوله : "أما الختم (يعنى الختم المحمدى) فهذا زمانه وقد رأيناه وعرفناه ، تمم الله سعادته . علمتُه بفاس سنة خمس وتسعين وخمسمائة " (٤) .

وقوله : "أما ختم الولاية المحمدية فهى لرجل من العرب أصلا ويدا ، وهو فى زماننا اليوم موجود ، عُرِّفْتُ به سنة خمس وتسعين وخمسمائة ، ورأيت العلامة التى له،قد أخفاها الحق فيه عن عيون عباده وكشفها لى بمدينة فاس حتى رأيت خاتم الولاية منه ، وهو خاتم النبوة المطلقة ، لايعلمها كثير من الناس . وقد ابتلاه الله بأهل الانكار عليه فيما يتحقق به من الحق فى سره من العلم به . وكما أن الله ختم بمحمد

---

(١) الفتوحات ١٥١/١ س ٥ من أسفل .
(٢) الفتوحات ١٨٥/١ س ٩ .
(٣) الفتوحات ٩/٢ س ٧ .
(٤) الفتوحات ٤١/٢ س ١٠ .

صلى الله عليه وسلم ، نبوة الشرائع،كذلك ختم الله بالختم المحمدى الولاية التى تحصل من الورث المحمدى ، لا التى تحصل من سائر الأنبياء ، فان من الأولياء مَن يرث ابراهيم وموسى وعيسى ، فهؤلاء يُوْجَدون بعد هذا الختم المحمدى ، وبعده فلا يوجد ولى على قلب محمد ، صلى الله عليه وسلم . هذا معنى خاتم الولاية المحمدية " (١) .

وقوله : "أما الصفة التى استحق بها خاتم الولاية المحمدية أن يكون خاتما ، فبتمام مكارم الأخلاق مع الله ، .... فلما طابت أعراقه وعم العالَم أخلاقه ، ووصلت الى جميع الآفاق أرفاقه ، استحق أن يَخْتم بمن هذه صفته الولاية المحمدية من قوله :"وانك لعلى خلق عظيم" (٢) .

وقوله :"استحق أن يكون لولايته (٣) الخاصة ختم يواطىء اسمه اسمه ، صلى الله عليه وسلم ، ويحوز خلقه ، وماهو بالمهدى المسمى المعروف المنتظر ، فان ذلك من سلالته وعترته ، والختم ليس من سلالته الحسية ، ولكنه من سلالة أعراقه وأخلاقه ، صلى الله عليه وسلم" (٤).

وقوله : "أما ختم الولاية المحمدية فهو أعلم الخلق بالله ، لايكون فى زمانه ولابعد زمانه أعلم بالله وبمواقع الحكم منه ، فهو والقرآن أخوان" (٥) .

وقوله :"أما خاتم الولاية المحمدية ، وهو الختم الخاص لولاية أمة محمد الظاهرة ، فيدخل فى حكم ختميته عيسى ، عليه السلام ، وغيره كالياس والخضر ، وكل ولى لله تعالى من ظاهر الأمة ، فعيسى ، عليه السلام ، وان كان ختما ، فهو مختوم تحت ختم هذا الخاتم المحمدى . وعَلمتُ حديث هذا

---

(١) الفتوحات ٤٩/٢ س ٢٠ .
(٢) الفتوحات ٤٩/٢ س ٣ من أسفل ، ص ٥٠ س ٨ .
(٣) الضمير يعود على نبينا محمد صلى الله عليه وسلم .
(٤) الفتوحات ٥٠/٢ س ١٨ .
(٥) الفتوحات ٣٢٩/٣ س ٢٧ .

الخاتم المحمدي بفاس من بلاد المغرب سنة أربع وتسعين وخمسمائة ، عرفني به الحق وأعطاني علامته ، ولا أسميه ، ومنزلته من رسول الله صلى الله عليه وسلم ، منزلة شعرة واحدة من جسده ، صلى الله عليه وسلم " (١) .

وقوله : "خاتم الأولياء (٢) في آخر الزمان يحكم بشرع محمد صلى الله عليه وسلم ، في أمته ، وليس يختم الا ولاية الرسل والأنبياء . وختم الولاية المحمدي يختم ولاية الأولياء لتتميز المراتب بين ولاية الولي ، وولاية الرسل" (٣) .

فهو في كل هذه النصوص أشار الى خاتم الولاية المحمدية دون أن يفصح عن اسمه ، بل ذكر بعض أوصافه من كونه عربي الأصل ، ليس من نسل النبي ، كريم الأخلاق ، عَلِمَه في فاس سنة خمس وتسعين وخمسمائة .

لكن ابن عربي وان لم يفصح في هذه النصوص عما يختلج صدره الا أنه أفصح عن اسم هذا الخاتم وشخصه ، فقد ذكر في مواضع أخرى أنه هو خاتم الولاية المحمدية الخاصة ، وقد مَهّد لدعوى الختم هذه القصة التي يقول فيها :

"لقد رأيت رؤيا لنفسي ،... وأخذتها بشرى من الله فانها مطابقة لحديث نبوي عن رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، حين ضرب لنا مثله في الأنبياء ، عليهم السلام ، فقال صلى الله عليه وسلم : "مثلي في الأنبياء كمثل رجل بنى حائطا فأكمله الا لبنة واحدة ، فكنت أنا تلك اللبنة ، فلا رسول بعدي ولا نبي ، فشبه النبوة بالحائط ، والأنبياء باللّبِن التي قام بها هذا الحائط ، وهو تشبيه في غاية الحسن ، فان مسمى الحائط هنا المشار اليه ، لم يصح ظهوره الا باللّبِن ، فكان صلى الله عليه وسلم خاتم النبيين . فكنت

---

(١) الفتوحات ٥١٤/٣ س ١١ .
(٢) يعني به خاتم الولاية العامة ، وهو عيسى عليه السلام .
(٣) الفتوحات ١٩٥/٤ س ٢٨ .

بمكة سنة تسع وتسعين وخمسمائة أرى فيما يرى النائم الكعبة مبنية بلَبِن فضة وذهب ، لبنة فضة ، ولبنة ذهب . وقد كملت بالبناء ، ومابقى فيها شيء وأنا أنظر اليها والى حسنها ، فالتفت الى الوجه الذى بين الركن اليمانى والشامى ، وهو الى الركن الشامى أقرب ، فوجدت موضع لبنتين ، لبنة فضة ولبنة ذهب ينقص من الحائط فى الصفين ، فى الصف الأعلى ينقص لبنة ذهب وفى الصف الذى يليه ينقص لبنة فضة ، فرأيت نفسى قد انطبعت فى موضع تلك اللبنتين ، فكنت أنا عين تينك اللبنتين ، وكمل الحائط ، ولم يبق فى الكعبة شيء ينقص ، وأنا واقف أنظر ، وأعلم أنى واقف ، وأعلم أنى عين تينك اللبنتين ، لاأشك فى ذلك وانهما عين ذاتى . واستيقظت فشكرت الله تعالى ،وقلت متأولا انى فى الاتباع فى صنفى كرسول الله صلى الله عليه وسلم ، فى الأنبياء عليهم السلام ، وعسى أن أكون ممن ختم الله الولاية بى ، وماذاك على الله بعزيز" (١) .

فابن عربى يكشف فى هذا النص عن خبايا صدره ، ويورده كالتمهيد لما يريد أن ينص عليه صراحة ، وهو تخصيص نفسه بهذه المكانة والمنزلة ، وقصر مقام ختم الولاية المحمدية عليه فقد نص على ذلك فى أكثر من موضع ، منها قوله :

أنا خَتْمُ الولاية دون شكٍ يُوَرْثِ الهاشمي مع المسيح (٢)

وقوله :

فإني به ختم الولاية مثل ما
ختم النبوة بالنبى المرسل
ولنا مِن الختمين حظ وافر
وِرْثا أتانا فى الكتاب المنزل (٣)

وقوله :

---

(١) الفتوحات ٣١٨/١ س ٧ من أسفل .
(٢) الفتوحات ٢٤٤/١ .
(٣) الفتوحات ٨٤/٣ .

من الاله علينا في خلافتنا
بخاتم الحكم لم يخصص به بشرا
ولانريد بذا فخرا فيلحقنا
نقص لذلك أو يلحق بنا غيرا (١)

وقولـه :

فقمت على ساق الثناء ممجدا
فجاءت بشارات المعارف بالختم
فسبحان من أحيا الفؤاد بنوره
وخصصني بالأخذ عنه والفهم (٢)

وقوله :

أنا أكرم الأسلاف في كل مشهد
أعين فيه من معم مخول
فوالدنا من قد علمتم وجوده
ولم تعلموا ماهو لمنصبه العلي
وأمي التي مازلت أذكرها لكم
من النفس العالي النزيه المكمل
بهم كنت في أهل الولاية خاتما
فكل ولي جاء من بعدنا يلي (٣)

وقوله :

اني قمت لدين الله أنصره
والنصر منه كما جاء في الكتب
لأنني حاتمي الأصل ذو كرم
من طيء عربي عن أب فأب
ورتبتي في الالهيات يعلمها
مانالها أحد قبلي من العرب

---

(١) الفتوحات ٥٦٠/٣ .
(٢) الفتوحات ٦٢٥/٢ .
(٣) ديوان ابن عربي ص ١٩٢ .

الا النبي رسول الله سيدنا
وراثة للذي عندي من الأدب
واننى خاتم الأتباع أجمعهم
أتباعه رتبة تسمو على الرتب (١)

وقوله :

أنا خاتم للأولياء كماأتى بأن ختام الأنبياء محمدا
ختام خصوص لاختتام ولاية نعم فان الختم عيسى المؤيدا (٢)

وقوله :

وجاءنا منه توقيع بأن لنا ختم الولاية والختمان فى قرن (٣)

ففى هذه النصوص ينص صراحة على أنه هو بعينه خاتم الولاية المحمدية الخاصة ، الذى به ختمت ولاية الأولياء المحمديين ، فكل من يأتى بعده من الأولياء فهو دونه منزلة ومقاما ، وليس يأخذ علومه الامن مشكاة خاتم الأولياء .

وانما دفع ابن عربى الى الاغترار بنفسه ورفع مقامه الى هذا المقام المبتدع ، مارأى فى نفسه من تحقق بمقام العبودية ، والذى لم يَعْرِف مَن تحقق به أكثر منه ، اذ يصرح أنه بلغ في العبودية غايتها ونهايتها ، وهذا نصه ، قال : "رأيت رؤيا سررت بها ، واستيقظت وأنا أنشد بيتا كنت قد عملته قبل هذا في نفسى ، وهو من باب الفخر ، وهو :

في كل عصر واحد يسمو به وأنا لباقى العمر ذاك الواحدُ

وذلك أنى ما أعرف اليوم فى علمي مَن تحقق بمقام العبودية أكثر منى،وان كان ثَمّ فهو مثلى . فانى بلغت من العبودية غايتها ، فأنا العبد المحض الخالص ، لاأعرف للربوبية طعما ،............، واعلم أنه في كل زمان لابد من واحد فيه في كل مرتبة متبرز ، حتى فى أصحاب الصنائع ، وفى

---

(١) ديوان ابن عربى ص ٢٥٩ .
(٢) ديوان ابن عربى ص ٢٩٣ .
(٣) ديوان ابن عربى ص ٣٢٢ .

كل علم، لو تفقد ذلك الزمان ، وجد الأمر على ماقلنا . والعبودية من جملة المراتب ، والله سبحانه قد منحنيها هبة أنعم بها على ، لم أنلها بعمل ، بل اختصاص الهى" (١) .

وبهذا العرض بان لنا أن ابن عربى يقسم ختم الولاية الى قسمين ، الأول ختم الولاية العامة ، وهذا الخاتم هو عيسى ، عليه السلام . والختم الآخر هو ختم الولاية المحمدية الخاصة ، وهذا الخاتم هو ابن عربى نفسه .

والذى يعنينا فى بحثنا هذا خاصة هو خاتم الولاية المحمدية الخاصة اذ هو محور فكرة ابن عربى فى ختم الولاية .

لقد أضفى ابن عربى على شخص خاتم الأولياء كل المكاسب والصفات التى استحقها خاتم الأنبياء ، وأصولها ثلاث (٢) :

الأول : أن خاتم الأولياء أزلى فى مقام ختم الولاية ، كما أن خاتم الأنبياء محمداً ، صلى الله عليه وسلم ، أزلى فى مقام ختم النبوة . فكما أن مقام ختم النبوة أزلى ، كذا ختم الولاية أزلى .

وفى هذا يقول ابن عربى : "قوله صلى الله عليه وسلم : "كنت نبيا وآدم بين الماء والطين" . وغيره من الانبياء ماكان نبيا الا حين بعث . وكذلك خاتم الأولياء كان وليا وآدم بين الماء والطين . وغيره من الأولياء ماكان وليا الا بعد تحصيله شرائط الولاية من الأخلاق الالهية" (٣) .

الثانى : أنه كما أوتى خاتم الأنبياء جوامع الكلم ، كذا أوتى خاتم الأولياء عِلمَ كل ولى .

وفيه يقول ابن عربى :"الختم الخاص هو المحمدى ، ختم الله به ولاية الأولياء المحمديين ، أى الذين ورثوا محمدا

---

(١) الفتوحات ٤١/٣ .
(٢) انظر : المعجم الصوفى ص ٣٨١،٣٨٠ .
(٣) فصوص الحكم ص ٦٤ .

صلى الله عليه وسلم ، وعلامته فى نفسه أن يعلم قدر ماورث كل ولى محمدى من محمد ، صلى الله عليه وسلم ، فيكون هو الجامع علم كل ولى محمدى لله تعالى ، واذا لم يعلم هذا فليس بختم ، ألا ترى الى النبى، صلى الله عليه وسلم لما ختم به النبيين أوتى جوامع الكلم ، واندرجت الشرائع كلها فى شرعه " (١) .

الثالث : أنه كما أن خاتم الأنبياء مصدر كل علم ومشكاته ، كذا خاتم الأولياء المشكاة التي يأخذ منها كل ولى علمه الباطن وفيه يقول ابن عربى عند كلامه عن العلم بوحدة الوجود :"وليس هذا العلم الا لخاتم الرسل وخاتم الأولياء ، ومايراه أحد من الأنبياء والرسل الا من مشكاة الرسول الخاتم ، ولايراه أحد من الأولياء الا من مشكاة الولى الخاتم " (٢) .

هذه هى أهم الصفات والمكاسب التى أضفاها ابن عربى على نفسه من حيث كونه خاتم الأولياء ، ولاشك فى أنها دعاوى فارغة ، لاأصل لها ، ولادل عليها دليل ، بل فيها من الكذب ماهو ظاهر لكل لبيب ، لكن أخطر هذه الأوصاف والمكاسب هو ذلك المكسب الأخير ، وهو أن خاتم الأولياء المشكاة التى يستمد منها كل ولى علمه الباطن ، ذلك أن ابن عربى لم يقصر هذا الأخذ على الأولياء فقط ، بل عمم ذلك حتى على الأنبياء والمرسلين من كونهم أولياء ، فهم يأخذون علومهم - من هذه الحيثية - أعنى من كونهم أولياء - من خاتم الأولياء والذى هو ابن عربى نفسه . أما من حيث كونهم أنبياء ومرسلين فيأخذون علومهم من خاتم المرسلين .

وبمعنى آخر أن لعلوم الأنبياء والمرسلين اعتبارين

---

(١) الفتوحات ٤٤٢/٤ س ٢٦ .
(٢) فصوص الحكم ص ٦٢ .

وحيثيتين :

الاعتبار الأول : علوم النبوة والرسالة ، والتى هى الشريعة والأحكام الظاهرة ، فهذه العلوم ـ علوم الأحكام الظاهرة والشرائع ـ يستمدها كل نبى ورسول من مشكاة خاتم الأنبياء .

الاعتبار الثانى : علوم الولاية ، والتى هى الحقائق والعلوم الباطنية ، فهذه العلوم يستمدها كلهم ـ سواء الأنبياء والمرسلون أو الأولياء ـ من مشكاة خاتم الأولياء ، والذى هو ابن عربى نفسه . وهذا الاعتبار أهم من الاعتبار الأول لأن الولاية أساس المراتب الروحية وأصل المعرفة الباطنية بالله .(١)

يدل على هذا قول ابن عربى فى فصوص الحكم عن العلم بوحدة الوجود : "ليس هذا العلم الا لخاتم الرسل وخاتم الأولياء،ومايراه أحد من الأنبياء والرسل الا من مشكاة الرسول الخاتم ، ولايراه أحد من الأولياء الا من مشكاة الولى الخاتم ، حتى أن الرسل لايرونه ـ متى رأوه ـ الامن مشكاةخاتم الأولياء ، فان الرسالة والنبوة ـ أعنى نبوة التشريع ورسالته ـ تنقطعان ، والولاية لاتنقطع أبدا . فالمرسلون من كونهم أولياء لايرون ماذكرناه الامن مشكاة خاتم الأولياء ، فكيف مَن دونهم مِن الأولياء ؟ وان كان خاتم الأولياء تابعا فى الحكم لما جاء به خاتم الرسل من التشريع فذلك لايقدح فى مقامه ولايناقض ماذهبنا اليه ، فانه مِن وجه يكون أنزل ، كما أنه مِن وجه يكون أعلى . وقد ظهر فى ظاهر شرعنا مايؤيد ماذهبنا اليه فى فضل عمر فى أُسَارىٰ بدر بالحكم فيهم ، وفى تأبير النخل . فما يلزم الكامل أن يكون له التقدم فى كل شىء وفى كل مرتبة ، وانما نظر الرجال الى

---

(١) انظر : تعليقات عفيفى على فصوص الحكم ص ٢٤ .

التقدم فى رتبة العلم بالله " .(١)

وهذا النص يعد من أهم نصوص ابن عربى فى بيان وظيفة خاتم الأولياء ، وأنه المشكاة التى يستمد منها كل رسول ونبى وولى علمه الباطنى والمعرفة الحقة بالله ، كما سيأتى تحقيقه . لذا فقد اختلف شراح الفصوص فى بيان مراده على أكثر من رأى :

الرأى الأول : رأى الملا عبد الرحمن الجامى ، والذى جعل شخص خاتم الأولياء هو بعينه شخص خاتم الانبياء ، وهو(٢) مقام نبينا محمد ، صلى الله عليه وسلم . أى أن النبى ، صلى الله عليه وسلم ، من حيث كونه نبيا ، هو خاتم الانبياء ومن حيث كونه وليا ، هو خاتم الأولياء ، لذا فله مشكاتان ، مشكاة ختم النبوة ، ومشكاة ختم الولاية . فعلى هذا القول فمشكاة خاتم الأولياء هى بعينها مشكاة خاتم الانبياء ، لكن من حيثية واعتبار آخر .

ولايخفى مافى هذا الرأى من خطأ وفساد ومجانبة للصواب.

الرأى الثانى : رأى الشيخ عبد الغنى النابلسى ، والذى فسر مراد ابن عربى من خاتم الانبياء والأولياء ، بالقول بأن فى كل عصر وزمان خاتم للانبياء والأولياء ، فخاتم الانبياء والأولياء كثير ، فى كل عصر هناك خاتم لهذين المقامين ، مقام النبوة ، ومقام الولاية ، هما مرجع العلم لأهل زمانهم . ثم جعل أيضا ، مشكاة خاتم الأولياء التى صرح فيه ابن عربى أن الانبياء والمرسلين والأولياء يستمدون منه علومهم ، جعله بعينه مشكاة خاتم الانبياء والمرسلين فى ذلك الزمان ، وذلك من حيث كون الانبياء والمرسلين أولياء .(٣)

---

(١) فصوص الحكم ص ٦٢،٦٣ .
(٢) انظر : شرح الجامى على فصوص الحكم ٨٢/١ .
(٣) انظر : جواهر النصوص ٨٠/١ .

ولايخفى مافى هذا الرأى ، أيضا ، من خطئ ومجانبة للصواب فانه مع اتفاقه مع الجامى فى كون خاتم الأولياء هو بعينه خاتم الأنبياء والمرسلين ، الا أنه زاد عليه خطئا آخر وهو دعواه أن فى كل زمان وعصر ختمين ، ختم للنبوة ، وختم للولاية ، وهذا مايخالف مراد ابن عربى من هذين الختمين الذين فصلنا القول فى بيان شخصيهما .

الرأى الثالث : رأى بالي أفندى ، والذى ذهب الى اعتبار مقام خاتم الأولياء مقاما مستقلا ومغايرا لمقام خاتم الأنبياء ، بمعنى أن شخص خاتم الأولياء يغاير شخص خاتم الأنبياء ، هذا الذى يدل عليه ظاهر كلامه (١) .

فهما على رأى بالي أفندى مشكاتان لامشكاة واحدة ، وشخصان لاشخص واحد ، ولكل منهما وظيفته .

ورأى بالي هو الرأى الصواب ، فمراد ابن عربى من شخص خاتم الأولياء ، والذى يستمد العلم من مشكاته كل رسول ونبى وولى ، هو نفسه وذاته ، لاالنبى محمدا ، صلى الله عليه وسلم يدل على ذلك سياق كلامه الذى أوردناه قبل قليل ، ففى هذا النص ثلاثة أدلة تقطع بأن الشخص الذى يعنيه ابن عربى بخاتم الأولياء غير الشخص الذى عناه بخاتم الأنبياء . وهى :

(١) مما يدل على ذلك قول ابن عربى فى النص السابق :

"فان الرسالة والنبوة - أعنى نبوة التشريع ورسالته - تنقطعان ، والولاية لاتنقطع أبدا" .

ووجه الدلالة فى النص أنه أبقى مقام الولاية ، وقال بعدم انقطاعها ، بخلاف مقام النبوة والرسالة التى فيهما تشريع ، ولاشك فى أن ولاية النبى ، صلى الله عليه وسلم ، قد انقطعت بموته كانقطاع مقام النبوة والرسالة بموته ، واذا كان مقام ولاية النبى قد انقطعت ، فلاشك فى أن مقام خاتم

---

(١) انظر : شرح فصوص الحكم من كلام ابن عربى ص ١١ .

الأولياء مقام لشخص آخر غير شخص النبى . لأن النبى صلى الله عليه وسلم لو كان خاتم الأولياء لما جاء بعده أولياء البتة كما أنه لما كان خاتم الانبياء المشرعين امتنع أن يأتى بعد نبى مشرع - على رأى ابن عربى - فوجود أولياء بعد النبى ، صلى الله عليه وسلم دل على أنه ليس بخاتم الأولياء

وهذا الدليل وان لم يكن قاصما ، لانه قد يراد بالختم كما مر سابقا ، الأصل الذى يستقى منه كل ولى علمه ، لابمعنى الخاتم الذى يفيد الآخرية والنهاية ، الا أن الدليل الثانى يؤكده وهو :

(٢) ومما يدل على ذلك ويؤكده ، قول ابن عربى فى النص السابق الذكر : "وان كان خاتم الأولياء تابعا فى الحكم لما جاء به خاتم الرسل من التشريع ، فذلك لايقدح فى مقامه ولايناقض ماذهبنا اليه " .

ووجه الدلالة كون خاتم الأولياء تابعا فى الحكم لماجاء به خاتم الرسل من التشريع ، مما يدل على أنهما شخصان متغايران اذ لو كانا شخصا واحدا لما كتب ابن عربى هذا الكلام ، اذ كيف يصح الشخص أن يكون تابعا لنفسه .

(٣) ومما يؤكده أيضا ، قوله فى النص السابق : "فانه من وجه يكون أنزل ، ومن وجه يكون أعلى" .

ووجه الدلالة فيه ظاهرة وهو كون خاتم الأولياء أنزل من خاتم النبيين من وجه ، وأعلى من وجه ، ولايكون هذا الا فى شخصين متغايرين لافى شخص واحد ، وقد أكد ابن عربى على أن المراد بهما شخصان لاشخص واحد بالأمثلة التى ضربها فى هذا المقام ، اذ جاء بمثال مخالفة عمر ، رضى الله عنه ، للنبى فى الحكم فى أسارى بدر ، وظهور فضل عمر على النبى ، صلى الله عليه وسلم ، ولاشك فى أن عمر والنبى شخصان متغايران . وكذا المثال الذى ضربه فى تأبير النخل ، وكذا قوله معقبا على هذه الأمثلة :"فما يلزم الكامل أن يكون له التقدم فى

كل شىء ، وفى كل مرتبة " .

فهذه الأدلة الثلاثة تدل على أن مراد ابن عربى بشخص خاتم الأولياء غير شخص خاتم الأنبياء ، فهو يريد بشخص خاتم الأولياء نفسه ، كما دلت على ذلك النصوص السابقة الذكر عند الحديث عن ختم الولاية المحمدية الخاصة .

وهناك أدلة أخرى تدل على هذا الأمر :

الأول : قوله عقب النص السابق : "ولما مثل النبى صلى الله عليه وسلم النبوة بالحائط من اللبن ، وقد كمل سوى موضع لبنة ،فكان صلى الله عليه وسلم تلك اللبنة ، غير أنه صلى الله عليه وسلم لايراها الا كما قال لبنة واحدة . وأما خاتم الأولياء فلابد له من هذه الرؤيا ، فيرى مامثله به رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، ويرى فى الحائط موضع لبنتين ، واللبن من ذهب وفضة ، فيرى اللبنتين اللتين تنقص الحائط عنهما ويكمل بهما ، لبنة ذهب ولبنة فضة . فلابد أن يرى نفسه تنطبع فى موضع تينك اللبنتين ، فيكون خاتم الأولياء تينك اللبنتين فيكمل الحائط ، والسبب الموجب لكونه رآها لبنتين ، أنه تابع لشرع خاتم الرسل فى الظاهر وهو موضع اللبنة الفضية ، وهو ظاهره ومايتبعه فيه من الأحكام ، كما هو آخذ عن الله فى السر ماهو بالصورة الظاهرة متبع فيه ، لأنه يرى الأمر على ماهو عليه ، فلابد أن يراه هكذا ، وهو موضع اللبنة الذهبية فى الباطن ، فانه آخذ من المعدن الذى يأخذ منه الملك الذى يوحى به الى الرسول" (١) .

وهذا يؤكد أن شخص خاتم الأولياء الذى يعنيه ابن عربى غير شخص خاتم الرسل .

الثانى : قوله عقب ذلك النص أيضا : "فخاتم الرسل من حيث ولايته نسبته مع الخاتم للولاية نسبة الانبياء والرسل

---

(١) فصوص الحكم ص ٦٣ .

معــــه " (١) .

وهـذا النص يؤكـد أيضا أن شخص خاتم الأولياء غير شخص خاتم النبييـن ، لأنه ذكر أن الرسول محمدا ، صلى الله عليه وسلم مـن حيث ولايته تابع فى علمه الباطن لخاتم الأولياء ، كما الحال بالنسبة للأنبياء والرسل مع خاتم النبيين ، الآخذين عنـه . ولايعقل أن يكون خاتم المرسلين آخذ عن نفسه والذى هو خاتم الأولياء ، لذا فهما شخصان متغايران .

الثالث : أن ابـن عـربى يـدين بوحدة الوجـود ، وأن الحقيقة الوجودية واحدة ، فليس فى الوجود الا ذاتا واحدة ، والتكثر المشاهد تكثر نسب واعتبارات ووجوه الحقيقة الوجودية الواحدة ، فالعالم كله مراتب ووجوه ونسب لهذه الذات الواحدة ، واذا كان الأمر كذلك فما المانع أن يكون ابن عربى هـو بعينـه خاتم الأولياء ، وأن الأنبياء والرسل أجمعهم بما فيهم خاتم الرسل محمد صلى اللهعليه وسلم ، يأخذون علومهم الباطنية عنه ،ماذا يضر لو كان الأمر هكذا ؟ وهو بالفعل هكذا ، أليست الحقيقة الوجودية واحدة ، أليس ابن عربى مظهرا وتعينا من تعينات الحق ، كما أن محمدا ، صلى الله عليه وسلم كذلك ، أليسا يشتركان فى أنهما ذات الحق من وجه وغيره من وجه آخر ، فما الضرر والمانع أن يكون ابن عربى أو غيره خاتم الأولياء ، نعم هو لايستطيع أن يَدعي أنه خاتم الأنبياء لأنها مرتبة ومنزلة قد سبق اليها منذ مئات السنين ، ولأنه لو ادعاها لكذبه الناس ورموه بالكفر والزندقة ، فلم يبق الا أن يُحْدِثَ القول بمنصب جديد ينافس ذلك المنصب ، لايترتب عليه ظاهرا كفر ولازندقة ، فلم يجد الامنصب ختم الولاية ، والتى خمها بنفسه . فاذا كان الوجود واحدا ، والمغايرة اعتبارية لأنها بالنسب والوجوه الوجودية

---

(١) فصوص الحكم ص ٦٤ .

فمحمد بن عبد الله صلى الله عليه وسلم ، هو بعينه محمد بن علي بن عربي ، عند ابن عربي . فلايفر أن يستأثر بمنصب ختم الولاية لنفسه وأن يكون المشكاة التي يستمد منها الرسل والأنبياء والأولياء علومهم الباطنية .

وفي الختام لابد من بيان أن هذا المنصب أو المقام مقام مبتدع في الاسلام ، فليس عند المسلمين منصب ختم الولاية وأن الذى ابتدعه أول ما ابتدعه هو الحكيم الترمذى ، كما سلف بيانه ، فالقول به وحده بدعة وضلالة ، فكيف اذا اقترن بالكفر الصريح ، والذى يزعم فيه مدعيه أنه المشكاة لعلوم الرسل والأنبياء والأولياء ، وأنه المصدر الذى يستمد منه كل رسول ونبي وولي علومه الباطنية ، وأنه - أي خاتم الأولياء - يأخذ عن الله مباشرة ، لأنه يأخذ العلم من معدنه . فلاشك في كفر قائل هذا الكلام وزندقته .

ومما يدلك على بطلان هذا المنصب وكذب مدعيه ومحاولتهم منافسة النبي ، صلى الله عليه وسلم ، في مقام ختمه للنبوة أن هذا المنصب قد ادعاه أكثر من واحد . قال ابن تيمية : "لفظ خاتم الأولياء لفظ باطل لا أصل له ، وأول مَن ذكره محمد ابن علي ، الحكيم الترمذى ، وقد انتحله طائفة،كل منهم يدعي أنه خاتم الأولياء ، كابن حمويه وابن عربي ، وبعض الشيوخ الضالين بدمشق وغيرها " (١) .

والحق أن خاتم الأولياء هو آخر مؤمن تقي يكون في الناس على وجه الأرض ، لا ابن عربي ولا غيره ممن انتحلوه كذبا وزورا (٢) .

---

(١) انظر : مجموع الفتاوى ٤٤٤/١١ .
(٢) انظر : المصدر السابق ، نفس الجزء والصفحة .

(٦) انقلاب العذاب عذوبة

(٦) انقلاب العذاب عذوبة :

وهذه فكرة أول من ابتدعها وأحدث القول بها في الاسلام - فيما أعلم - ابن عربي ، اذ لم يسبقه الى القول بها أحد ممن ينتسب الى الاسلام ، ولا ، كذلك ، أحد قبل الاسلام - حسب اطلاعي - لكن ذكر ابن تيمية أن ابن عربي أخذ هذا القول عن بعض أهل الضلال قبله (١) . لكنه لم يشر الى من أخذ عنهم .

وحاصل هذه الفكرة أن ابن عربي يذهب الى أن أهل النار الذين هم أهلها ، وهم غير الموحدين - والمراد بالتوحيد ، على مذهبه ، القول بوحدة الوجود - خالدين في النار أبدا ، لايخرجون منها ، اذ هي دار مقامهم . لكن الله تعالى رحمة فيهم ، وهي من رحمته الامتنانية العامة ، بحيث تنال أهل النار رحمته وعفوه ورضاه ، فيقلب الله تعالى طبائعهم الى طبائع نارية بحيث يتنعمون بالعذاب المقيم ، ويتلذذون بالشراب الزقوم ، وهم انما حصل لهم هذا التلذذ بالعذاب واستعذابه بسبب تغير الطبائع والأمزجة . فلو أخرجوا من النار الى الجنة لاصابتهم الشقاوة وعمهم العذاب ، فهم لايتلذذون الا بالعذاب المقيم والنار الجحيم . ومثال ذلك في الحياة الدنيا الجعل ، فانه على طبيعة ومزاج بحيث يتلذذ بالنتن والروائح الكريهة ، فيحيا بها ، ويتضرر ويتعذب من الروائح الجميلة كرائحة الورد وغيرها ، وربما أصابه التلف منها . فمثال أهل النار بعد أن تنقلب طبائعهم وأمزجتهم الى أمزجة نارية كذلك ، فهم يلتذون بالمناسب ، ويتضررون من المنافر . فأهل النار الذين هم أهلها لايخرجون منها أبدا ، والعذاب الذي يتألمون منه له مدة محدودة ، ثم يكون المآل الى الرحمة وذلك بأن يستعذبون العذاب ويتلذذون به ،

---

(١) انظر : حقيقة مذهب الاتحاديين ص ٨٢ .

فتكون جهنم دار مقامهم أبدا ، لكنها دار نعيم بالنسبة لهم يلتذون فيها بصنوف العذاب ، من نار وزمهرير وشراب زقوم ، ولدغ الحيات والعقاب ،..... وغيرها من صنوف العذاب ، كما يلتذ أهل الجنة بالظلال والنور والنعيم الدائم من طيب المأكل والمشرب والمفرش ... الخ ، فكما يلتذ هؤلاء بالنعيم يلتذ أولئك بالعذاب الجحيم ، وذلك بسبب اختلاف الأمزجة والطبائع . ولأهل النار أوقات يرون فيها الرب جل وعلا كرؤية أهل الجنة له لافرق بين أهل الدارين .

هذا فيما يتعلق بأهل النار الذين هم أهلها ، وهم غير الموحدين ، وأما أهل النار الذين ليسوا بأهلها ، وهم الموحدون العصاة ، فانهم تحت مشيئة الله ورحمته ، ان شاء عذبهم فى النار ، وان شاء عفا عنهم ، ثم انه اذا عذبهم فى النار ، فانه لايحكم عليهم بالخلود فيها ، بل يخرجهم منها بعد أن يعذبوا فيها مدة من الزمن ، بِمَنِّه وكرمه وعفوه . ثم يدخلهم الجنة .

وقد برر ابن عربى مآل أهل النار الذين هم أهلها الى النعيم واستعذاب العذاب بعدة أسباب ، نوجزها فيما يلى :

(١) سبق رحمة الله غضبه ، وسعة رحمته كل شىء .

فاذا كانت رحمته قد سبقت غضبه ، فهذا يدل ، كما يفهم ابن عربى ، أن الرحمة لها السلطة والقهر على الغضب ، وأن الغضب لابد له من نهاية ، حتى فى أهل النار الذين هم أهلها فيزول غضب الله عنهم ، فاذا زال الغضب عمتهم الرحمة ، وان لم يخرجوا من النار ، وذلك بانقلاب العذاب عذوبة عليهم ، وكذا يقال فى سعة رحمته لكل شىء ، اذ أن أهل النار شىء من الاشياء ، فلابد من ان تنالهم الرحمة وتسعهم ، فيزول عنهم بهذه الرحمة غضب الرب ، جل وعلا عليهم . وهذه الرحمة الالهية التى نالها أهل النار يطلق عليها ابن عربى رحمة

الامتنـــان . ذلـك أن لله تعالى عند ابن عربى رحمتين ، رحمة امتنـــان ورحمة وجوب ، ورحمة الامتنان متضمنة رحمة الوجوب ، فبينهمـــا عموم وخصوص مطلق ، فكل ماهو داخل فى رحمة الوجوب داخـل فـى رحمـة الامتنـــان وليس العكس ، فلكل رحمة من هذين الرحمتين متعلق خاص ، بمعنى أن لكل واحد من هذين الرحمتين أمورا تعنيها وتخصها بالرحمة .

فرحمة الامتنان تتعلق بعدة أشياء وهى :

(أ) برحمـة الامتنان يكون اظهار العالم ، ومنح الوجود لكل مظهـر مـن مظـاهره . فمـن متعلقـات هذه الرحمة اضفاء الوجـود عـلى مظـاهر العـالم واعطاء كل موجود خلقه . فلـولا رحمتـه الامتنـانية لما كان للعالم وجود وظهور ، فظهوره ووجوده منة امتن الله بها على العالم .

(ب) برحمـة الامتنان يكون مآل أهل الشقاء ، وهم أهل النـار الخـالدين فيها ، الى النعيم فى الدار التى يعمرونها وهـى جهنم . فمن متعلقات هذه الرحمة العفو والرضا عن أهل النـار وتبديل عذابهم الى نعيم .

(ج) برحمة الامتنـان تظهر على أهل السعادة الأعمال الموافقة لأمـر اللـه فـى الحيـاة الدنيـا ، بحيث تكون سببا فى تحصيل الرحمة الواجبة .

(د) برحمـة الامتنـــان يوجـب الحـق تعـالى عـلى نفسه اثابة المتقيـن ومكافـاتهم عـلى أعمـالهم ، فيدخـلهم الجنة ويحسـن ثـوابهم . وهذه الرحمة هى بعينها رحمة الوجوب التى كتبها الحق على نفسه .

هـذه هـى رحمة الامتنان ومتعلقاتها ، وهى رحمة عامة ، أمـا رحمـة الوجـوب فهـى الرحمـة الأخـيرة من متعلقـات رحمة الامتنـــان ، والمشـار اليهـا بالمتعلق (د) ، وهى رحمة خاصة ببعـض العـالم ، لاكـل العـالم ، وهـى الرحمة الواجبة التى

كتبها الله على نفسه للمتقين فى قوله تعالى : {ورحمتى وسعت كل شىء ، فسأكتبها للذين يتقون ويؤتون الزكاة والذين هم بآياتنا يؤمنون} (١) .

فرحمة الله الامتنانية العامة هى التى يطمع بها ابليس وأهل النار ، والتى بها يزول عنهم غضب الحق جل وعلا ، فيبدلهم مكان العذاب عذوبة مع الخلود فى النار . وأما رحمة الوجوب فلامطمع لهم فيها لأنها خاصة بالمتقين .

فاذن المبرر الأول لشمول رحمة الله أهل النار أن رحمته سبقت غضبه ، وأن رحمته وسعت كل شىء ، وهى الرحمة العامة التى شملت حتى أهل النار .

(٢) أن للانسان فى حياته الدنيا عبادتين ، عبادة ذاتية وهو وجود الانسان ، فانه بوجوده يكون طائعا مجيبا لنداء الحق الذى أمره بالتكوين والوجود ، كما أن فى وجوده بقاء لأسماء الحق وصفاته فى حيز الوجود ، فوجوده وجود لصفة من صفات الحق واسم من أسمائه ، فهو بهذا يكون عابدا لله تعالى ، لكنها عبادة ذاتية لاأمرية ، كما يسميها ابن عربى .

والعبادة الأخرى هى العبادة الأمرية ، والتى هى الخضوع والاستسلام والعمل بأوامر الله ونواهيه ، أى العمل بالتكاليف الشرعية .

وابن عربى يرى أن العبادة الذاتية أقوى من الأمرية ، لأن العبادة الذاتية أصل ، والعبادة الأمرية طارىء ، فلذلك تعم أهل النار الرحمة وتشملهم المغفرة ، فينقلب العذاب عذوبة ، وذلك لأنهم أصحاب عبادة ذاتية وان لم تقع منهم عبادة أمرية ، لأن الأصل أقوى من الطارىء ، لذلك عمتهم الرحمة .

---

(١) سورة الأعراف : ١٥٦

(٣) أن العذاب واقع على أهل النار بسبب التكليف الذى أمرهم الله فيه بالتوحيد ، فخالفوه بأن أشركوا به جل وعلا . ومعلوم أن شركهم ، والذى هو زمن التكليف واقع بين توحيدين توحيد فى الأول ، وهو توحيد العهد الذى أخذه الله عليهم والذى يشير اليه قوله تعالى : {واذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا} (١) ، وتوحيد فى الآخر ، وهو مايحصل لهم من الايمان يوم القيامة ، اذا شاهدوا أهوالها .

فاذا كان الجهل والاشراك بالله واقع بين توحيدين ، فلاشك فى غلبة الاثنين للواحد ، كما بان بهذا أن التوحيد أصل والشرك طارىء ، لذلك عمت الرحمة أهل النار .

(٤) لما كان زمن التكليف مقيد ومحدود بمدة معينة ، وهى زمن حياة كل مكلف، لزم أن يكون العذاب محدودا ومقيدا بمدة معينة ، ثم يعم أهل النار النعيم .

(٥) لما كان أهل النار مجبورين على أفعالهم تلك ، لأن الله تعالى هو الفاعل لها على الحقيقة ، اذ ماثم الا هو ، كان ذلك مؤذنا بأن تعمهم رحمته التى وسعت كل شىء ، فيزول عنهم غضب الله وعذابه ، وينعمون بعدها بالعذاب .

(٦) أن الخير فى الانسان ذاتى ، لأنه خلق من مادة خيرة ونفخت فيه روح خيرة ، والشر أمر عارض ، عرض عليه لأسباب معينة ، بزوالها يعود الانسان الى طبيعته .

فاذا كان الخير أمرا ذاتيا فى الانسان سواء المؤمن أو الكافر ، فلاغرو أن تسبق رحمة الله غضبه ، فيرحم أهل

---

(١) سورة الأعراف : ١٧٢

النار فيزيل عنهم الشقاوة ، لترجيح الأصل وهو الخير الذاتي فيهم على الشر الذي هو عرض طارئ .

(٧) أن الرحمة بالعالم أمر ذاتي بالوجود ، لأن رحمة الله اقتضت وجود العالم ، والشقاوة أمر عارض ، لأن سببه عارض وهو مخالفة التكاليف ، والتكليف أمر عارض ، ولابد من رفعه ، فترتفع العوارض لرفعه . فغَلَبَ الأصلُ العارضَ فزال العارض ، فزالت الشقاوة والعذاب .

وبعد هذا العرض الموجز لمذهب ابن عربي في انقلاب العذاب عذوبة ومبررات هذا القول ، نورد بعض نصوصه حول هذا الموضوع ، وهي على الرغم من كثرتها ، الا أني سوف أذكر أهمها ، وبقية النصوص سوف أشير الى مواضعها في الهامش .

قال ابن عربي : "ولابد لأهل النار من فضل الله ورحمته في نفس النار بعد انقضاء مدة موازنة أزمان العمل ، فيفقدون الاحساس بالآلام في نفس النار ، لأنهم ليسوا بخارجين من النار أبدا ، فلايموتون فيها ولايحيون ، فتتخدر جوارحهم بازالة الروح الحساس منها" (١) .

وقال : "لما كانت الصفات نسبا واضافات ، والنسب أمور عدمية ، وماثم الا ذات واحدة من جميع الوجوه ، لذلك جاز أن يكون العباد مرحومين في آخر الأمر ، ولايسرمد عليهم عدم الرحمة الى مالانهاية له ، اذ لامكره له على ذلك ، والأسماء والصفات ليست أعيانا توجب حكما عليه في الأشياء ، فلامانع من شمول الرحمة للجميع ، لاسيما وقد ورد سبقها للغضب . فاذا انتهى الغضب اليها كان الحكم لها ، فكان الأمر على ماقلناه" (٢) .

وقال : "يغفر الله للكل ويسعدهم ، وهو اللائق بعموم

---

(١) الفتوحات ٣٠٣/١ س ٢٠ .
(٢) الفتوحات ١٦٣/١ س ٤ من أسفل .

رحمته التى وسعت كل شىء ،........، وثم مغفرة فى النار بخروج منها وبغير خروج ، لكن يستر عن العذاب أن يمل اليه بما يجعل له من النعيم فى النار مما يستعذبه ، فهو عذاب بلا ألم " .(١)

وقال :

فالكل فى عين الوجو د على طريق واحد

والكل فى عين الرضى من مؤمن وجاحد (٢)

وقال : "وأما اختياره (أى الحق جل وعلا) الرحمة على الغضب ، فلأنها تُفْعَل بالمنة وتُفْعَل بالوجوب ،ووسعت كل شىء ، والغضب من الأشياء التى وسعته الرحمة ، فما ثم غضب خالص غير مشوب برحمة ، والرحمة لايشوبها غضب . ومن يحلل عليه غضبي فقد هوى ، فالغضب جعله يهوي ، فاذاهوى ، وهو السقوط وهو حكم الغضب لاغير ، فيسقط فى الرحمة فتسعه وتتلقاه ، فلايسقط الا اليها ، وبالرحمة التى فى الغضب سقط فهى التى جعلت الغضب يهوى به لتستلمه الرحمة الخالصة ،..........، لهذا كان المآل الى الرحمة وحكمها،وان لم يخرجوا من النار فلهم فيها نعيم ، والله على كل شىء قدير، ألا ترى الى ماجعل الله فى النار فى الدنيا من المنافع والراحات ، ولو لم يكن الا الكى بها لبعض العلل" .(٣)

وقال : "ان مآل عباد الله الى الرحمة وان سكنوا النار ، فلهم فيها رحمة لايعلمها غيرهم ، وربما تعطيهم تلك الرحمة أن لو شموا رائحة من روائح الجنة تفرروا بها ، كما تفر رياح الورد والطيب بأمزجة المحرورين" .(٤)

وقال : "من رحمة الله أنه قال "ليجمعنكم" فمانجتمع

---

(١) الفتوحات ١٣٩/٢ س ٢ .
(٢) الفتوحات ٢١٩/٢ .
(٣) الفتوحات ١٦٩/٢ س ٢٣ .
(٤) الفتوحات ٢٥١/٢ س ٥ .

الافيما لانفترق فيه ، وهو الاقرار بربوبيته سبحانه ، واذا جمعنا من حيث اقرارنا له بالربوبية ، فهى آية بُشْرى وذِكْر خير فى حقنا بسعادة الجميع ، وان دخلنا النار ، فان الجمعية تمنع من تسرمد الانتقام لا الى نهاية ، لكن يتسرمد العذاب وتختلف الحالات فيه ، فاذا انتهت حالة الانتقام ووجدان الآلام أَعْطَى مِن النعيم والاستعذاب بالعذاب مايليق بمن أقر بربوبيته ثم أشرك ثم وحد فى غير موطن التكليف ، والتكليف أمر عرض فى الوسط بين الشهادتين لم يثبت ، فبقى الحكم للأصلين ، الأول والآخر ، وهو السبب الجامع لنا فى القيامة ، فما جمعنا الا فيما اجتمعنا .

فاذا استعذبوا العذاب أُريحُوا
من أليم العذاب وهو الجزاء (١)

وقال عن خلود أهل النار فى النار : "وفى هذا خلاف بين أهل الكشف ، وهى مسألة عظيمة بين علماء الرسوم من المؤمنين وبين أهل الكشف ، وكذلك ، أيضا ، بين أهل الكشف فيها الخلاف ، هل يتسرمد العذاب عليهم الى مالانهاية له ، أو يكون لهم نعيم بدار الشقاء ، فينتهى العذاب فيهم الى أجل مسمى . واتفقوا فى عدم الخروج منها وأنهم بها ماكثون الى مالانهاية له ، فان لكل واحدة من الدارين ملؤها، وتتنوع عليهم أسباب الآلام ظاهرا ، لابد من ذلك ، وهم يجدون فى ذلك لذة فى أنفسهم ، بالخلاف المتقدم ، باطنا ، بعد مايأخذ الألم منهم جزاء العقوبة ،............، فيأخذ جزاء العقوبة الألم موازيا لمدة المعمر فى الشرك فى الدنيا ، فاذا فرغ الأمد جُعِل لهم نعيم فى النار بحيث انهم لو دخلوا الجنة تألموا لعدم موافقة المزاج الذى ركبهم الله فيه ، فهم يتلذذون بما هم فيه من نار وزمهرير ومافيها من لدغ الحيات والعقارب ، كما يلتذ أهل الجنة بالظلال والنور ولثم

---

(١) الفتوحات ٤٠٨/٢ س ٢ .

الحور الحسان ، لأن مزاجهم يقضي بذلك ، ألاترى الجُعْل في الدنيا هو على مزاج يتضرر بريح الورد ، ويلتذ بالنتن ، كذلك مَن خُلِقَ على مزاجه ، وقد وقع في الدنيا أمزجة على هذا شاهدناها . فما ثم مزاج في العالم الا وله لذة بالمُنَاسِب ، وعدم لذة بالمُنَافِر ، ألاترى المحرور يتألم بريح المسك ، فاللذاتُ تابعة للمُلاَئِم ، والآلامُ لعدم المُلائِم ،.........، وبعض أهل الكشف قال انهم يخرجون الى الجنة حتى لايبقى فيها أحد من الناس البتة ، وتبقى أبوابها تصفق ، وينبت فيها الجرجير ، ويخلق الله لها أهلا يملؤها بهم مِن مزاجها ، كما يخلق السمك في الماء ، وعالم الهواء في الهواء ، وعالم في باطن الارض لاحياة لهم الا فيها كالخُلْد ، فاذا حصل على ظهر الأرض مات" (١) .

وقال عن أهل النار : "وان عَمَّروا النار فان لهم فيها نعيما ذوقيا ، لايعرفه غيرهم ، فان لكل واحدة من الدارين ملؤها ، فأخبر الله أنه يملؤها ، ويخلد فيها مؤبدا ، ولكن ماثم نص بتسرمد العذاب الذى هو الالم ، لاالحركات السببية في وجود الالم في العادة بالمزاج الخاص المحس للالم ، فقد نرى الضرب والقطع والحرق في الوجود ظاهرا ، ولكن لايلزم عن تلك الافعال ألم ، ولابد ، وقد شاهدنا هذا من نفوسنا في هذا الطريق ،..........، والله يقول ان رحمته سبقت غضبه ، يريد أن حُكْمَه برحمة عباده سبق غضبه عليهم ،........، فهي تحوز العالَم في الدارين بكرم الله ، وماذلك على الله بعزيز ، وان كانوا في النار ، فلهم فيها نعيم ، فانهم ليسوا منها بمخرجين" (٢) .

وقال : "بالعبادة الذاتية يعبده أهل الجنان وأهل

---

(١) الفتوحات ٦٤٨/٢ س ١٨ ومابعده .
(٢) الفتوحات ٦٧٣/٢ س ٢٠ .

النار ، ولهذا يكون المآل في الأشقياء الى الرحمة ، لأن العبادة الذاتية قوية السلطان ، والأمر عارض ، والشقاء عارض ، وكل عارض زائل ، يجري الى أجل مسمى" (١) .

وقال عن النفس البشرية : "كان الخير لها عادة بالطبع الذي طبعت عليه ، ولهذا ترجع في المآل الى أصلها ، فان الأصل منها ماذكرناه من قبول الخير ، فتلحقها الرحمة في المآل ، كما كان وجودها عين الرحمة ، فختم الأمر بما به بدأ ،.........، فلايتطرق اليها في المآل تسرمد عذاب ، فان الأصل يحميها من ذلك ، وهو الصورة ، فكانت مجبورة في مخالفتها ، فلابد من المخالفة ....، فالخير في الانسان ذاتي ، وهو الذي يبقى لها حكمه ، والشر عرضي ، فسيزول ، ولو بعد حين ....، قال تعالى : "لاتقنطوا من رحمة الله" ، فانها وسعت كل شيء ، وأنتم من الأشياء ، وقد عَرَّفتكم كيف أنشأتكم مِن روح مطهرة ، وطبيعة موافقة قابلة طائعة غيرعاصية ولامخالفة . "ان الله يغفر الذنوب جميعا" . فما أبقى منها شيئا ، فبأي شيء يسرمد عليهم العذاب ؟" (٢) .

وقال : "ان الرحمة بالعالم أصل ذاتي بالوجود ، والشقاء أمر عارض ، لأن سببه عارض ، وهو مخالفة التكليف ، والتكليف عارض ، ولابد من رفعه ، فترتفع العوارض لرفعه ، ولو بعد حين" (٣) .

وقال :

كلما أنضج اللهيب جلودا	بدل الله للعذاب جلودا
أبدا ينتهي القضاء اليه	أورث القوم في الجحيم خلودا

---

(١) الفتوحات ٤٠٢/٣ س ١٠ .
(٢) الفتوحات ١٨٣/٣ س ٢ ومابعده بتصرف يسير .
(٣) الفتوحات ٤٦١/٣ س١

جعل الله منهم وعليهم   عندما ينقضى السؤال شهودا

فاذا أدت الشهادة فيهم   ملكوا الفوز والنعيم الجديدا (١)

وقال : "الرحمة الخاصة ، وهى الواجبة فى قوله : "فسأكتبها للذين يتقون" الآيات ، وقوله : "كتب ربكم على نفسه الرحمة" . وأما رحمة الامتنان فهى التى تنال من غير استحقاق بعمل ، وبرحمة الامتنان رحم الله من وفقه للعمل الصالح الذى أوجب له الرحمة الواجبة ، فبها (٢) ينال العاصى وأهل النار ازالة العذاب عنهم ، وان كانت مسكنهم ودارهم جهنم" (٣) .

وقال عن الرحمة الالهية : "اعلم أن هذه الرحمة تعم جميع الموجودات ، وأنها مركبة من رحمة عامة ، وهى التى وسعت كل شىء ومن رحمة خاصة ، وهى الرحمة التى تميز بها من اصطفاه الله واصطنعه لنفسه من رسول ونبى وولى" (٤) .

وقال : "ان الرحمة تنال على طريقين ، طريق الوجوب ، وهو قوله : "فسأكتبها للذين يتقون ويؤتون الزكاة" وماقَيَّدهم به من الصفات العلمية والعملية . والطريق الآخر الذى تنال به هذه الرحمة طريق الامتنان الالهى الذى لايقترن به عمل ، وهو قوله : "ورحمتى وسعت كل شىء" (٥) " .

وقال عن رحمة الله تعالى : "انقسمت رحمته بعباده الى واجبة وامتنان . فبرحمة الامتنان ظهر العالم ، وبها كان مآل أهل الشقاء الى النعيم فى الدار التى يعمرونها وابتداء الأعمال الموجبة لتحصيل الرحمة الواجبة ،........، والرحمة الواجبة لها متعلق خاص بالنعت والصفات التى ذكرها الله فى كتابه ، وهى رحمة داخلة فى قوله : "ربنا وسعت كل

---

(١) الفتوحات ١٥١/٤ .
(٢) أى برحمة الامتنان .
(٣) الفتوحات ٥٥٠/٣ ٤ من أسفل .
(٤) الفتوحات ١٧٢/٣ س ٣ من أسفل .
(٥) فصوص الحكم ص ١٨٠ ، وانظر ص ١٥١ .

شيء رحمة وعلما" "[1].

وقـال : "العطاء منه واجب ومنه امتنان ، فاعطاء الحق العـالم الوجـود امتنـان ، واعطاء كل موجود من العـالم خلقه واجب ، وهو قولـه : "أعطى كل شيء خلقه" يعنى فى نفس الأمر ، "ثـم هـدى" ، بَيَّن بالتعريف أنه أعطى كل شيء خلقه ، والجود والانعام الذاتى أوجبَ هذا العطاء عليه لِمَا قال : "كتب ربكم علـى نفسـه الرحمة" ، فأوجبها للعالَم على نفسه ، ولكن لاكل العـالم ، بـل لعالم مخصوص ، وهو المنعوت فى قوله تعالى : "انـه مـن عمـل منكم سوءا بجهالة ثم تاب من بعده وأصلح" ، وفى قوله : "فسأكتبها للذين يتقون ويؤتون الزكاة ، والذين هـم بآياتنـا يؤمنـون ، الذين يتبعون الرسول النبى الأمى"، ومـاعدا هؤلاء المنعوتين فان الله يرحمهم برحمة الامتنان من غير وجود نعت ، وهى الرحمة التى وسعت كل شيء ، وفيها يطمع ابليس مـع كونه يعلم أنه من أهل النـار ، الذين هم أهلها ، فلايخـرج منهـا ، بـل الله يرحمها ويرحم مَن فيها بوجه دقيق لايشـعر بـه الاجهنم ومَـن فيهـا بانعامٍ يليق بذلك الموطن ، ومـزاج يكـون أهلـه عليه ، بحيث أنهم لو عرضت عليهم الجنة تـألموا بـالنظر اليهـا تألم أهل الجنة لو عرض عليهم دخول النـار ....

فكل مكان فيـه أهـل يخصـه لهم رحمة فيها نعيم ولذات
وان كان مكروها يعـود مُحَبَّـبًا لمزج لهم فيه سرور وجنـات
فجنة أهل النار بالنار عينها
وبـالقَرِّ اعطاء قد أعطتهم الذات[2]

وقـال : "طَمَـعَ ابليسُ فـى الرحمة الالهية التى وسعت كل شيء وطمعه فيها مِن عين المنة لاطلاقها"[3].

---

(١) الفتوحات ٢٠٠/٤ س ٦ .
(٢) الفتوحات ٢٧٤/٤ س ٦ ومابعده .
(٣) الفتوحات ٣٨٢/٣ س ١٤ .

وقال عن رؤية الله في الدار الآخرة : "لأهل الجنات الرؤية متى شاءوا ، ولأهل النار في أحيان مخصوصة الرؤية ، فإن الله ما أرسل الحجاب عليهم مطلقا ، وإنما قال "يومئذ" في قوله "كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون" لما تَعَوَّد عليهم وأغلظ في حال الغضب ، والربوبية لها الشفقة ، فإن المُرَبَّى ضعيف يتعين اللطف به ، فلذلك كان في حال الغضب عن ربه محجوبا " (١) .

ذلك ملخص رأى ابن عربي حول هذه الفكرة ، وهذه أهم نصوصه حولها ، ولاشك في أن مَن يعتقد هذا الرأي ، فهو كافر بالله سبحانه وتعالى ، لأنه منكر دلالة النصوص من القرآن والسنة والتي دلت على استمرار العذاب وبقاءه ، وأن الكفار مخلدون في العذاب الأليم الذى لاينقطع أبدا ، وأن احساسهم بألمها ، وتوجعهم وتألمهم يكون مؤبدا لاانقطاع له . هذا مادلت عليه نصوص الكتاب والسنة ، وهو الذى عليه اجماع الأمة سلفها وخلفها . وقد ناقش الملا على القارى هذه الفكرة في الاعتراض السادس ، وذكر هناك النصوص التي دلت على الخلود في العذاب مع استمرار الآلام والأوجاع الى مالانهاية له ، كما أَيَّدْتُه بنصوص أخرى تدل على ذلك ، فلاحاجة الى تكرارها هنا .

ويلاحظ أن كل النصوص التي أوردتها حول انقلاب العذاب عذوبة من كتاب الفتوحات المكية (٢) ، أما نصوصه من كتاب الفصوص فقد أوردت بعضها هناك ، عند مناقشة على القارى لها فلاحاجة الى ذكرها هنا ، أيضا .

---

(١) الفتوحات ٣/٤٣٥ س ٥ من أسفل .

(٢) أما بقية نصوص الفتوحات التي بين يدى ، والتي لم أوردها هنا ، فإني أكتفي بالاحالة على مواضعها ، وهي :

ج١ : ص ١١٤، ١٦٩، ٣٢١ .

ج٢ : ص ١٧٢، ٢٤٨، ٤٣٩، ٥١٣، ٦١٣، ٦٦٢، ٦٦٧، ٦٨٩ .

ج٣ : ص ٣، ٧، ٥٧، ١٧٢، ١٧٥، ٢٠٧، ٢٤٥، ٣١٧، ٣٨٣، ٣٨٦، ٣٨٧، ٤٤٠، ٤٤٢، ٤٦٢، ٤٦٣، ٤٧٢، ٤٩٥، ٥٠٦، ٥١٢، ٥١٨، ٥١٩ .

ج٤ : ص ٤، ١٢٠، ١٣٧، ١٥٨، ٣٠٤، ٣٠٧ .

الفصل الثاني

موقف العلماء من ابن عربي وآرائه

الفصل الثاني

موقف العلماء من ابن عربي وآرائه

لم يختلف العلماء ، فيما أظن ، في شخص مثلما اختلفوا في شخص ابن عربي وآرائه ، فقد اختلفوا فيه مابين محب غال قال فيه انه صديق ، ومبغض قال ، قال فيه انه زنديق ، وساكت ، ومتوقف ، ومحب لشخصه محرم لكتبه ومؤلفاته .

ومن المؤكد أن سبب اختلافهم فيه يعود الى التناقض الظاهر بين أفعال الرجل وأقواله ، فتجده في أفعاله من كبار الزاهدين المنقطعين الى الله تعالى ، عازفا عن الدنيا ومافيها ، بالاضافة الى مافي كتبه من الكلام الجيد الحسن ، خاصة مايتعلق ببعض مقامات التصوف وأحواله ، كالزهد والورع والتقوى والتوكل ، والفقر ....الخ .

بينما تجده في كلامه ، خاصة مايتعلق بالوجود ونظام ظهور العالم ، يدين بوحدة الوجود ، تلك النظرية الفلسفية التي أخذها عمن قبله من الفلاسفة .

لذا فمن الطبيعي أن يختلف العلماء في الحكم على هذا الرجل اذا لم يكن حكمهم عليه صادرا عن تحقيق ودراسة لمذهبه وعقيدته التي يدين بها .

ويمكن حصر أقوال العلماء فيه وفي آرائه في ثمانية آراء :

الرأي الأول : رأي الساكت في حقه ، الذي لم يذكره لابخير ولابشر ، بل فوض أمره الى الله تعالى ، وممن ذهب هذا المذهب فيه ، الامام النووي ، رحمه الله ، فانه لما استُفتِي فيه ، تلا قوله تعالى : {تلك أمة قد خلت لها ماكسبت ولكم ماكسبتم}(١)(٢) .

---

(١) سورة البقرة : ١٣٤

(٢) انظر : شذرات الذهب ١٩٢/٥ .

الرأى الثانى : رأى المتوقف فى شأنه الذى لم يحكم عليه بشىء ، وذلك لما تكافئت عنده الأدلة فى كونه صديقا أو زنديقا ، وعزا صاحب الدر الثمين[1] هذا الرأى الى الشيخ أبى الحسن على بن الحسن الخزرجى الزبيدى اليمنى[2] ، والشيخ عماد الدين بن كثير الدمشقى ، والشيخ عبد الله بن أسعد اليافعى[3] والشيخ محيى الدين سبط أبى الفرج بن الجوزى[4] .

الرأى الثالث : رأى القائل بولايته وصديقيته ، لكنه يحرم الاطلاع على كتبه ومصنفاته ، لكون ظاهرها يفيد الكفر عند من لاعلم له بمصطلحات القوم ، بخلاف من له علم ودراية بمصطلحاتهم ، فيجوز له الاطلاع عليها . وممن ذهب هذا المذهب شيخ الاسلام زكريا الأنصارى[5] ، والامام السيوطى .

قال السيوطى : "والقول الفيصل عندى فى ابن عربى طريقة لايرضاها فرقتا أهل العصر ، لامن يعتقده ، ولامن يحط عليه ، وهى اعتقاد ولايته وتحميل النظر فى كتبه .... ، ذلك أن الصوفية تواضعوا على ألفاظ اصطلحوا عليها وأرادوا بها معانى غير المعانى المتعارفة منها ، فمن حمل ألفاظهم

---

(١) انظر : الدر الثمين ص ٣٥-٤٢ .

(٢) أبو الحسن الخزرجى (٠٠٠ - ٨١٢هـ) .
هو على بن الحسن بن ابى بكر بن الحسن بن على ، أبو الحسن ، موفق الدين الخزرجى الزبيدى اليمنى المؤرخ اشتغل بالأدب ومهر بالتاريخ .
انظر : الضوء اللامع ٢١٠/٥ .

(٣) اليافعى (٦٩٨ - ٧٦٨هـ) .
هو عبد الله بن أسعد بن على بن سليمان بن فلاح اليافعى الشافعى اليمنى ثم المكى ، عفيف الدين ، أبو السعادات وأبو عبد الرحمن .
انظر : الدرر الكامنة ٢٤٧/٢ . وانظر رأى اليافعى فى مرآة الجنان ، له ١٠١/٤ .

(٤) سبط ابن الجوزى (٥٨١ - ٦٥٤هـ) .
هو يوسف بن قزاوغلى بن عبد الله البغدادى ، ثم الدمشقى ، أبو المظفر شمس الدين ، محدث ، فقيه ، مفسر مؤرخ ، واعظ .
انظر : البداية والنهاية ١٩٤/١٣ ، شذرات الذهب ٢٦٦/٥

(٥) انظر : روض الطالب ١١٩/٤ .

على معانيها المتعارفة بين أهل الظاهر كفر" [1] .

الرأى الرابع : رأي مَن يقفي بولايته وصديقيته ، ويحمل كلامه على محامل حسنة ان أمكن ، ويبرئه من الكلام الكفرى المنسوب اليه ويحكم بدسه عليه ان لم يمكن تأويله وحمله على محامل حسنة . وممن ذهب الى هذا الرأى الامام ابن حجر الهيتمى [2] والامام الشعرانى [3] .

الرأى الخامس : رأي مَن يقول بصلاحه وولايته ، فيأخذ مِن كلامه ماهو حسن ، ويكل أمر مشكلة الى الله تعالى . وممن ذهب الى هذا الرأى محمد بن شاكر الكتبي صاحب كتاب "فوات الوفيات" ، اذ جاء فيه قوله : "وعلى الجملة فكان رجلا صالحا عظيما ، والذى نفهمه مِن كلامه حسن ، والمشكل منه نكل أمره الى الله تعالى ، وماكُلِّفنا اتباعه ولاالعمل بما قاله" [4] وكذا ذهب الى هذا الرأى ابن كمال باشا [5] .

الرأى السادس : رأي مَن يقفي بصلاحه وولايته ويأمر بقراءة كتبه ومصنفاته ، اذ عندهم أنه ليس فيها ماينبغي انكاره ورده ، بل كل كلامه له محامل ومرادات حسنة لاكفر فيها ولازندقة ، فهؤلاء يحثون على قراءة كتب ابن عربى لِمَا فيها من الخير الكثير والنفع العميم ، لكن يرون أنه لاظاهر كلامه يفيد الكفر ولاباطنه ، ولكن دخل الكفر الى ذهن القارئ من سوء الفهم لأول وهلة .

---

(١) انظر : تنبيه الغبى فى تبرئة ابن عربى : ورقة ١ ، شذرات الذهب ١٩١/٥ . وقد عَدَّ صاحب كتاب غاية الأماني فى أخبار القطر اليماني السيوطى والسخاوى من المتوقفين فى ابن عربى ، والصحيح أنهما غير متوقفين فالسيوطى مذهبه ماذكرته أعلاه ، والسخاوى من المنكرين كما سيأتى .

(٢) انظر : الفتاوى الحديثية ص ٣٣٥ .

(٣) انظر : اليواقيت والجواهر ١٣٠٣/١ .

(٤) فوات الوفيات ٤٨٠/٢ .

(٥) انظر : شذرات الذهب ١٩٥/٥ .

وممن ذهب هذا المذهب فيه مجد الدين الفيروزبادي ، صاحب القاموس المحيط ، فقد قال في جواب سؤال سئل فيه عن ابن عربي ، وهذه صورته : ماتقول السادة العلماء شد الله تعالى بهم أزر الدين ، ولَمَّ بهم شعث المسلمين ، في الشيخ محيي بن عربي وفي كتبه المنسوبة اليه كالفتوحات والفصوص ، هل تحل قراءتها واقراؤها ومطالعتها ؟

فأجاب : "...... الذي أعتقده في حال المسؤول عنه وأدين الله تعالى به ، أنه كان شيخ الطريقة حالا وعلما ، وامام الحقيقة حقيقة ورسما ، ومحيي رسوم المعارف فعلا واسما ،

اذا تغلغل فكرُ المرءِ في طرف ... مِن بحره غرقتْ فيه خواطره

وهو عُبَاب لاتكدره الدلاء ، وسحاب لاتتقاصر عنه الأنواء ......، الى أن قال :

وماعَلَيَّ اذا ماقلتُ مُعْتَقَدِي ... دعِ الجهولَ يظن العدلَ عدوانا

والله تالله بالله العظيم ومَن ... أقامه حُجَّة للدين برهانا

إن الذي قلت بعضٌ مِن مناقبه ... مازِدتُ الا لَعَلِّي زدتُ نُقْصَانا

وأما كتبه ومصنفاته فالبحار الزواخر ، جواهرها لايُعرف لها أول من آخر ، ماوضع الواضعون مثلها ، وانما خص الله بمعرفتها أهلها ،..........، ولاغرو فانه صاحب الولاية العظمى ، والصديقية الكبرى ، فيما نعتقد وندين الله تعالى به . وثَمَّ طائفة في الغي حائفة ، يُعْظِمون عليه النكير ، وربما بلغ بهم الجهل الى حد التكفير ، وماذاك الا لقصور

أفهامهم عن ادراك أقواله وأفعاله ومعانيها ...... الى آخر الجواب .[1]

فأصحاب هذا الرأى يرون أن ظاهر كلام ابن عربى لايفيد الكفر ولاباطنه أيضا ، وانما حَكَم بكفر كلامه مَن حَكَم به لسوء الفهم وعدم ادراك مراد قائله منه ، ومَثَّلوا لذلك بقول ابن عربى :

يامَن يرانى ولاأراه   كم ذا أراه ولايراني

فاعتُرِض عليه بهذا الكلام ، وقيل له كيف تقول : ان الله لايراك ؟ فقال مفسرا لكلامه السابق :

يامَن يراني مجرما   ولاأراه آخذا
كم ذا أراه مُنْعِما   ولايراني لائذا

قال ابن المُقَّري صاحب نفح الطيب ، بعد ايراده لتلك الأبيات : "من هذا وشبهه تعلم أن كلام الشيخ ، رحمه الله تعالى ، مؤول وأنه لايقصد ظاهره ، وانما له محامل تليق به"[2]

الرأى السابع : رأي من يقفى بولايته وصديقيته ويدرك مراميه ومقاصده فى وحدة الوجود ووحدة الأديان وغيرها من آرائه الكفرية ، فيوافقه عليها ، ويتابعه الاعتقاد بها ، وهؤلاء هم تلامذة ابن عربى كالقُونَوِي[3] وغيره ، ومَن جاء بعدهم كعبد الغنى النابلسى[4] ، وبهاء الدين العاملى[5] ، وغيرهما فهؤلاء يُجْرُون كلامه الكفري على ظاهره ، اذ ليس لها بواطن ، بل ظاهرها هو المراد ، وهؤلاء فى الحقيقة أعلم الناس بمذهب ابن عربى ، لأنهم يدركون أن ماجاء به ابن عربى من آراء

---

(١) انظر : اليواقيت والجواهر ٨،٧/١ ، الدر الثمين ص ٦٤ ومابعدها ، نفح الطيب ١٧٧،١٧٦/٢ ، شذرات الذهب ١٩٤/٥
(٢) نفح الطيب ١٦٨/٢ .
(٣) انظر : كتاب التنبيهات له : ورقة ١ ومابعدها .
(٤) انظر : الفتح الرباني ص ١٨٩،١٨٣،١٢٢ ، وغيرها ، وانظر : ايضاح المقصود من وحدة الوجود له .
(٥) انظر : رسالة فى وحدة الوجود له ، وانظر : موقف العقل والعلم والعالم ١٥٣/٣ ومابعدها .

ومذاهب تخالف الشرع المطهر انما مأخذه الفلسفة ، فهي آراء فلسفية بحتة لادخل لها بالكشف والتصوف .

الرأى الثامن : رأي مَن يقضي بزندقته وكفره ، وكفر آرائه وأقواله ، وأنه يدين بعقائد كفرية تخالف دين الاسلام فلم يغتر هؤلاء بظاهر أعماله وأفعاله من صلاح وتقوى وزهد ، بل نظروا الى حقيقة كلامه ، وأنه جار على ظاهره ، لايريد به معانى أخرى تتبطن تلك الظواهر ، وهذا رأي الجم الغفير من كبار العلماء ومشايخ الاسلام ، وسوف أذكر بعض كبار مشايخ الاسلام والعلماء الذين كفروه وأنكروا عليه ، مع ذكر أقوالهم حسب الحاجة ، اذ لو تناولتهم كلهم بالذكر لطال الفصل ، فمن أحب الازدياد فعليه بالاطلاع على الكتب التى تناولت ذكر العلماء الذين أنكروا عليه (١) .

(*) فممن أنكر عليه وكفره شيخ الاسلام العز بن عبد السلام ، سلطان العلماء، القائل فى حق ابن عربى لما جرى ذكره : "هو شيخ سوء كذاب ، يقول بقدم العالم ، ولايحرم فرجا" . وهذا القول ثابت عن العز بن عبد السلام من اكثر من طريق (٢) .

وأما تكذيب الفيروزبادى (٣) صاحب القاموس لكلام العز بن عبد السلام فغير صحيح ، لأن كلامه المذكور فيه ثابت بأكثر من

---

(١) منها كتاب "العقد الثمين" للتقى الفاسى ١٦٠/٢-١٩٩ .
ومنها كتاب "تنبيه الغبى الى تكفير ابن عربى" للبرهان البقاعى .
ومنها كتاب "القول المنبى فى ترجمة ابن عربى" للامام السخاوى ، وهذا الكتاب يعد من أوسع الكتب فى هذا الباب ، اذ أتى بذكر كل من تكلم فى ابن عربى فى حياته وبعد مماته الى عصر المؤلف . ولازال الكتاب مخطوطا .
ومنها كتاب "كشف الغطا عن حقائق التوحيد" لبدر الدين حسين بن الأهدل .

(٢) انظر : كشف الغطا ص ، تنبيه الغبى الى تكفير ابن عربى ص ١٥٢ ، القول المنبى : ورقة ٣٩/ب،٤٠/أ، الوافى بالوفيات ١٧٤/٤ ، العقد الثمين ١٨١/٢،١٨٢ ، مجموع الفتاوى ٢٤٤/٢ .

(٣) انظر : نفح الطيب ١٧٨/٢ ، اليواقيت والجواهر ١٠/١ .

طريق كلها عن مشايخ الاسلام . وكذا ماذكره هو وذكره اليافعي من أن العز بن عبد السلام وصفه بالغوثية والقطبية في حياته[(1)] فغير صحيح ، ذلك أن ماحكياه عن العز بن عبد السلام بغير اسناد ، وماكان باسناد فهو منقطع ، لأنهما يحكيانه عن خادم العز بن عبد السلام ، وهو شخص مجهول . وماكان هذا شأنه فحكمه الاطراح ، وعلى تقدير صحة ذلك عنه ، فهو منسوخ بما ثبت عنه من تكفير ابن عربي ، لأن راويها شيخ الاسلام ابن دقيق العيد عنه ، وابن دقيق العيد لم يسمع من ابن عبد السلام الا بمصر بعد موت ابن عربي بسنين ، بينما ثناؤه عليه ان صح عنه ، كان في حياة ابن عربي[(2)] .

(*) ومنهم الامام أبو عمرو عثمان بن عمر ، المعروف بابن الحاجب المتوفى سنة (٦٤٦هـ) ، فقد أفتى بكفره[(3)] .

(*) وممن رماه بالقول بالحلول والاتحاد ، الامام عثمان بن عبد الرحمن المعروف بابن الصلاح والمتوفى سنة (٦٤٣هـ)[(4)] .

(*) وممن كفره الامام عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار بن أحمد ، عضد الدين الايجي ، والمتوفى سنة (٧٥٦هـ) ، فقد قال فيه لما سئل عن كتاب الفتوحات : "أفتطمعون من مغربي يابس المزاج بحر مكة يأكل الحشيش شيئا غير الكفر"[(5)] .

(*) ومنهم قطب الدين ،أبو بكر،محمد بن أحمد بن علي القُسْطَلّاني المكي المالكي ، المتوفى سنة (٦٨٠هـ) ، فقد كان يحذر من ابن عربي ويبين فساد مصنفاته ، وضلال طريقته ،

---

(١) انظر : الدر الثمين ص ٢٧ ومابعدها ، العقد الثمين ١٨٣/٢.
(٢) انظر : العقد الثمين ١٨٤،١٨٣/٢ .
(٣) انظر : القول المنبي ورقة ٣٨/أ .
(٤) المرجع السابق ، نفس الصفحة .
(٥) انظر : رسالة فاضحة الملحدين ورقة ٦،٥ ، تنبيه الغبي الى تكفير ابن عربي ص ١٨٢ .

وألف بعض الكتب في الرد عليهم وبيان ضلالهم[1] .

(*) ومنهم الامام ابراهيم بن معضاد الجعبري ، برهان الدين ، المتوفى سنة (٦٨٧هـ) ، فقد نُقِل عنه أنه قال : "رأيت ابن عربي وهو شيخ نجس يكذب بكل كتاب أنزله الله ، وبكل نبي أرسله الله"[2] .

(*) وممن كفره وفضحه وأبان حقيقة مذهبه شيخ الاسلام أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ، ابن تيمية ، المتوفى سنة (٧٢٨هـ) ، فهو لم يكتف بالحكم عليه فقط ، بل درس مذهبه وأبطله عقلا ونقلا في مواضع كثيرة من كتبه ورسائله .

وكتبه ورسائله في ابطال مذهب ابن عربي ومَن كان على شاكلته معروفة ومشتهرة ، فهي غنية عن التعريف .

(*) ومنهم الامام بدر الدين،محمد بن ابراهيم بن سعد الله بن جماعة الكِنَاني ، المتوفى سنة (٧٣٣هـ) ، فقد ثبت عنه أنه قال في حق ابن عربي : "حاشا رسول الله ، صلى الله عليه وسلم أن يأذن في المنام فيما يخالف أو يضاد قواعد الاسلام ، بل ذلك من وساوس الشيطان ومحنته وتلاعبه برأيه وفتنته ، وأما انكاره – يعني ابن عربي – ماورد في الكتاب والسنة من الوعيد فهو كافر به عند علماء التوحيد ..."[3] .

(*) ومنهم الامام أبو حيان،محمد بن يوسف الغرناطي ، المتوفى سنة (٧٤٥هـ) ، فقد قال في تفسير سورة المائدة في كتابه البحر المحيط عند قوله تعالى : {لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح ابن مريم}[4] : "ومِن بعض اعتقادات النصارى استنبط مَن تستر بالاسلام ظاهرا وانتمى الى الصوفية حلولَ الله تعالى في الصور الجميلة ، ومَن ذهب مِن ملاحدتهم

---

(١) انظر : القول المنبي ورقة ٤٣/ب ، تنبيه الغبي الى تكفير ابن عربي ص ١٥٣ .
(٢) انظر : القول المنبي ورقة ٤٥/ب ، مجموعة الرسائل والمسائل ٨١/٤ .
(٣) تنبيه الغبي الى تكفير ابن عربي
(٤) سورة المائدة : ٧٢

الى القول بالاتحاد والوحدة كالحلاج والشوذي وابن أحلَى وابن العربي المقيم كان بدمشق ، وابن الفارض ، وأتباع هؤلاء كابن سبعين والتستري تلميذه .... وانما سردت أسماء هؤلاء نصحا لدين الله ، يعلم الله ذلك ، وشفقة على ضعفاء المسلمين ، وليحذروا ، فهم شر من الفلاسفة الذين يكذبون الله تعالى ورسله ويقولون بقدم العالم وينكرون البعث ، وقد أُوْلِع جهلة ممن ينتمي للتصوف بتعظيم هؤلاء وادعائهم أنهم صفوة الله وأولياؤه " . (١)

(*) ومنهم تقي الدين على بن عبد الكافي السبكي ، المتوفى سنة (٧٥٦هـ) . (٢)

(*) ومنهم جمال الدين،أبو محمد،عبد الله بن يوسف ، ابن هشام الانصاري ، المتوفى سنة (٧٦١هـ) ، فقد ثبت عنه أنه كتب على كتاب الفصوص مانصه :

هذا الذى بضلاله ... ضلت أوائل مع أواخر
من ظن فيه غير ذا ... فَلْيَنْأَ عَنِّي فهو كافر

هذا كتاب فصوص الظلم ، ونقيض الحكم ، وضلال الأمم ، كتاب يعجز الذم عن وصفه ، قد اكتنفه الباطل من بين يديه ومن خلفه ، لقد ضل مؤلفه ضلالا بعيدا ، وخسر خسرانا مبينا ...." . (٣)

(*) ومنهم العلامة عبد الرحمن بن خلدون ، المتوفى سنة (٨٠٨هـ) . (٤)

(*) ومنهم العلامة علاء الدين محمد بن محمد البخاري ،

---

(١) البحر المحيط ٤٤٩/٣ ، وانظر القول المنبى : ورقة ٩١/ب .

(٢) انظر كلامه فى ابن عربى فى : العقد الثمين ١٨٧/٢ ، القول المنبى : ورقة ١٠٥/ب .

(٣) تنبيه الغبى الى تكفير ابن عربى ص ١٦٥ ، القول المنبى ورقة ١٠٧ .

(٤) انظر كلامه فى مقدمته لتاريخه ص ، تنبيه الغبى الى تكفير ابن عربى ص ١٦٥ .

المتوفى سنة (٨٤١هـ) ، فقد كان كثير الحط على ابن عربى ، وقد حكى ابن حجر العسقلانى فى كتابه انباء الغمر فى حوادث سنة (٨٣١هـ) أنه حصل فى أحد مجالس العلم بمصر آنذاك ، ذكر ابن عربى، وكان فى المجلس كبار العلماء ، يتصدرهم علاء الدين البخارى ، فبالغ البخارى فى ذمه وتكفيره ، وتكفير من يقول بمقالته ، فانتصر له البساطى المالكى ، وقال : انما ينكر الناس عليه ظاهر الألفاظ التى يقولها ، والا فليس فى كلامه ماينكر اذا حمل لفظه على مراده بضرب من التأويل ، فانتشر الكلام بين الحاضرين فى ذلك . قال ابن حجر : وكنت مائلا فى ذلك مع الشيخ علاء الدين ، وأن من أظهر لنا كلاما يقتضى الكفر لانقره عليه . ثم قال : وكان من جملة كلام الشيخ علاء الدين الانكار على من يعتقد الوحدة المطلقة ، وكان من جملة كلام المالكى ، أنتم ماتعرفون الوحدة المطلقة ، قال ابن حجر : فاستشاط البخارى غضبا ، وأقسم بالله أن السلطان ان لم يعزل المالكى من القضاء ليخرجن من مصر (١). وقد حدث بعد ذلك أن رجع البساطى عن كلامه ذاك وتبرأ من مقالة ابن عربى وكفر من يعتقدها ، فأبقاه السلطان فى منصبه ، وأرسل يترضى علاء الدين ويطلب منه البقاء وعدم السفر ، لكن ذلك لم يرض العلاء البخارى (٢)، فخرج قاصدا الشام ، وهناك ألف رسالة فى ابطال مذهب ابن عربى والحط عليه ، وسماها : "فاضحة الملحدين وناصحة الموحدين" (٣)، فمما جاء فيها قوله : "ان اخوانى فى الدين وأعوانى على نصرة الاسلام والمسلمين كثيرا مايلتمسون منى رد أباطيل الفصوص بالبراهين العقلية ، لابقواطع النصوص ، ورد هؤلاء الملاحدة بالالحاد كل حكم منصوص

---

(١) كان علاء الدين لقوته وتفوقه فى العلم مبجلا عند السلطان ، وكانت كلمته نافذة ، وقد استقبله السلطان بالحفاوة والتكريم لما قدم مصر .

(٢) انظر : انباء الغمر ١٤٥/٨ ، الضوء اللامع ٢٩١/٩، ٢٩٢ .

(٣) الضوء اللامع ٢٩٢/٩ .

وكانوا يعدون ذلك فتحا في الاسلام وأعظم من الجهاد مع عبدة الجبت والأصنام ، وقد كان يعوقني عن الشروع في ذلك التحرير بعض العوائق والمعاذير الى أن وفقني الله تعالى في الأرض المقدسة بدمشق المحروسة لتحرير رسالة مترجمة "بفاضحة الملحدين وناصحة الموحدين" ، كاشفة عن عوار أباطيل المبطلين ، كافلة بابطال أقاويل المتزندقين ، ناعية عليهم بأنهم أكفر الكافرين ،..........، وأنا لا أناظر مع هؤلاء الزنادقة الوجودية بالأدلة السمعية ، ولابروايات الكتب الفقهية ، ولابفتاوى علماء الحنفية ، اذ المناظرة مع أهل هذه الأباطيل بتلك الدلائل والأقاويل لاتُجْدِي نفعا ولاتفيد ردا ولادفعا ، لأنهم في آيات الله يُلْحِدون وفي أئمة الاسلام يطعنون بأنهم ظاهريون ، وعن معرفة حقيقة التوحيد وسر الشريعة قاصرون ، وانما أناظر معهم بالدلائل القطعية العقلية ،......." .(١)

(*) ومنهم العراقيان ، زين الدين،عبد الرحيم بن الحسين بن عبد الرحمن ، المصري ، الشافعي ، المعروف بالعراقي ، والمتوفى سنة (٨٠٦هـ) ، وابنه ولي الدين،أبو زُرْعَة(٢) أحمد ، المعروف بابن العراقي ، المتوفى سنة (٨٢٦هـ)

(*) ومنهم شيخ الاسلام سراج الدين عمر بن رَسْلان بن نصير ، القاهري ، الشافعي ، البُلْقِيني ، المتوفى سنة (٨٠٥هـ) ، فقد ذكر ابن حجر العسقلاني في لسان الميزان أنه سأل شيخه البُلْقِيني عن ابن عربي ، فبادر الجواب بأنه كافر(٣) .

وقال السخاوي في الضوء اللامع : "كان في صفاء الخاطر

---

(١) رسالة فاضحة الملحدين : ورقة ٩ .
(٢) انظر كلامهما فيه في : تنبيه الغبي الى تكفير ابن عربي ص ١٢١ ومابعدها ، ص ١٣٥ ومابعدها .
(٣) لسان الميزان ٣١٨/٤ .

وسلامة الصدر بمكان بحيث كان يحكى عنه مايفوق الوصف ، واعتقاده فى الصالحين وراء العقل ، وتنفيره عن ابن عربى ومطالعة كتبه أشهر من أن أصفه "(١) .

(*) ومنهم الامام شمس الدين محمد بن أحمد ، الدمشقى الشافعى ، الذهبى ، المتوفى سنة (٧٤٨هـ) ، فقد ذكره فى كتابه تاريخ الاسلام فى ترجمة على بن أبى الحسن بن منصور الحريرى(٢) بعد أن نقل كلام السيف ابن المجد(٣) فيه ، مانصه : "رحم الله السيف ابن المجد ورضى عنه ، فكيف لو رأى كلام الشيخ ابن عربى ، وهو محض الكفر والزندقة ، لقال : ان هذا الدجال المنتظر ، ولكن كان ابن عربى منقبضا عن الناس ، انما يجتمع به آحاد الاتحادية ولايصرح بأمره لكل أحد ، ولم تشتهر كتبه الا بعد موته ، ولهذا تمادى أمره ، فلما كان على رأس السبعمائة جدد الله لهذه الأمة دينها ، بهتكه وفضيحته "(٤) .

وقال فى ميزان الاعتدال : "صنف التصانيف فى تصوف الفلاسفة وأهل الوحدة ، فقال أشياء منكرة .... الى أن قال "ومن أمعن النظر فى فصوص الحكم أوأنعم التأمل لاح له العجب فان الذكى اذا تأمل من ذلك الأقوال والنظائر والأشباه فهو أحد رجلين : اما من الاتحادية فى الباطن ، واما من

---

(١) الضوء اللامع ٨٩/٦ .

(٢) نسب الى أمور عظيمة ، توفى سنة (٦٤٥هـ) .
انظر ترجمته فى : طبقات الأولياء لابن الملقن ص ٤٥٠ ، شذرات الذهب ٢٣١/٥ ، سير أعلام النبلاء ٢٢٤/٢٣ .

(٣) هو الامام الحافظ سيف الدين أبو العباس، أحمد بن عيسى ابن عبد الله المقدسى الصالحى الحنبلى ، المتوفى سنة (٦٤٣هـ) .
انظر ترجمته فى : سير أعلام النبلاء ١١٨/٢٣ .
وأما قوله فى الحريرى فقد ذكر الذهبى فى سير أعلام النبلاء بعضه ، فى ترجمة الحريرى حيث قال : "قرأت بخط السيف الحافظ : كان الحريرى من أفتن شىء ، وأضره على الاسلام ، تظهر منه الزندقة والاستهزاء بالشرع ..." .
انظر : سير أعلام النبلاء ٢٢٥/٢٣ .

(٤) انظر : تنبيه الغبى الى تكفير ابن عربى ص ١٧٨ ، القول المنبى ورقة ١٠٣ .

المؤمنين بالله الذين يعدون هذه النحلة من أكفر الكفرة .... فوالله لأن يعيش المسلم جاهلا خلف البقر لايعرف من العلم شيئا سوى سور من القرآن يصلى بها الصلوات ويؤمن بالله وباليوم الآخر ، خير له بكثير من هذا العرفان وهذه الحقائق ، ولو قرأ مائة كتاب ، أو عمل مائة خلوة " (١) .

وقال فى سير أعلام النبلاء : "ان كان محيى الدين رجع عن مقالاته تلك قبل الموت فقد فاز" (٢) .

وقال فيه ايضا : "له شعر رائق وعلم واسع وذهن وقاد ، ولاريب أن كثيرا من عباراته له تاويل الا كتاب الفصوص" (٣) .

وقال فى كتاب العبر : "قدوة القائلين بوحدة الوجود ....، وقد اتهم بأمر عظيم" (٤) .

(*) ومنهم شيخ الاسلام أحمد بن على بن محمد ، العسقلانى الشافعى ، المعروف بابن حجر ، والمتوفى سنة (٨٥٢هـ) فقد أوردت عبارته السابقة فى ابن عربى بعد تكفير علاء الدين البخارى له ، حيث قال عقب تكفيره : "وكنت مائلا فى ذلك مع الشيخ علاء الدين ، وأن من أظهر لنا كلاما يقتضى الكفر لانقره عليه" (٥) .

وابن حجر هو الذى باهل أحد محبى ابن عربى لما أراد شكايته الى السلطان بأنه يذكر الصالحين بسوء ، وكان ابن حجر يحط على ابن عربى ويضلله ، فدعا ذلك الرجل الى المباهلة ، وكانت النتيجة أن انتصر الله تعالى لابن حجر وانتقم من ذلك الرجل ، وهذا يدل على صواب رأى ابن حجر فى ابن عربى . والقصة قد ذكرها الملا على القارى فى نهاية الرسالة فلاحاجة الى تكرارها .

---

(١) ميزان الاعتدال ٣/٦٦٠ .
(٢) سير أعلام النبلاء ٢٣/٤٩ .
(٣) المرجع السابق ، نفس الصفحة .
(٤) العبر ٣/٢٣٣ .
(٥) انظر : انباء الغمر ٨/١٤٥ .

هؤلاء بعض الأئمة والعلماء ومشايخ الاسلام الذين أنكروا على ابن عربى وكفروه وضللوه .

(*) والتحقيق فى المسألة هو أن نوجه عنايتنا واهتمامنا الى الحكم على الأقوال لاعلى الرجال ، فان الرجال ماضون ، وآراؤهم وأقوالهم باقية . فالذى يهمنا هو فكر ابن عربى وأقواله ، أما شخص ابن عربى فلا يهمنا ، سواء كان من أصحاب النعيم أو الجحيم ، ذلك أن هذا مما استأثر الله بعلمه ، وهو أعلم على مامات عليه ابن عربى ، فالذى يعنينا هو الحكم على آراء ابن عربى وأقواله .

ولاشك فى أن من له أدنى المام بعلم الكلام والفلسفة يعلم أن ماذهب اليه ابن عربى من القول بوحدة الوجود ، وماتفرع عنه من آراء ومذاهب باطلة ، انما هو مذهب فلسفى بحت لايمت الى الدين بأية صلة ، فهو لم يستقيه من كشف ومعاينة كما ادعى ، بل أخذه عن علوم الأوائل ، ولاشك فى أن مذهب وحدة الوجود مذهب كفرى لايقول به مسلم ومن قال به فليس بمسلم .

وأما الذين أثنوا عليه ومدحوه ، ووصفوه بالولاية والصلاح من العلماء ومشايخ الاسلام ، وهم قلة ، فانما حكموا عليه بذلك لما كان عليه ظاهرا من الصلاح والزهد ، دون نظر الى مأخذ كلامه ومعدنه ، فغلبوا جانب الصلاح الذى ظهر لهم منه على الجانب الآخر . وأما دعوى بعضهم من أن كلامه له ظاهر وباطن ، فلايؤخذ بظاهره الكفرى ، بل يؤول بباطنه الحق الصواب والذى على اصطلاحه الخاص به وبأهل هذا الفن ، فابن عربى وان كان له كلام مثل هذا ، وهو لايبعد ، لكن غالب كلامه فى الفتوحات والفصوص وغيرهما على ظاهره ، وكيف لايكون على ظاهره وهو يتحدث فى كتبه عن مسألة فلسفية كونية ، وهى قضية نظام ظهور الوجود من العدم الى حيز الشهود ، فكيف لايكون على ظاهره وهو يريد افهام القراء حقيقة هذه المسألة

والتي خلص فيها الى القول بوحدة الوجود . ثم هل كلامه في المبدأ الأول والعقل الأول والنفس الكلية والحقيقة المحمدية والأعيان الثابتة ، وتجدد الأعراض ، والتجلي والفيض وغيرها من الأمور الكشفية الذوقية ، ومن الظواهر التي لها بواطن هل يقول بهذا مَن له أدنى المام بالفلسفة وعلم الكلام ، أليست هذه بعينها بعض آراء الفلاسفة والمتكلمين المتقدمين فهل كان أولئك الفلاسفة والمتكلمون مكاشفين أيضا ، وهل لأقوالهم الظاهرة تلك بواطن ؟ هذا مالايقوله عاقل .

فهؤلاء العلماء الذين أثنوا عليه ، انما أثنوا عليه كما أسلفت لظهور صلاحه وزهده ، والا لوكان عندهم اطلاع على مذاهب الفلاسفة ، لما توقفوا في تكفيره وابطال أقواله وآرائه ، ولأيقنوا أيضا ، أن ابن عربي فيلسوف كبقية الفلاسفة أخذ عنهم واستفاد منهم ، وحور أفكارهم وهذبها ثم قدمها على طبق الكشف والمعاينة والذوق وعلم الباطن . لذلك تجد مشايخ الاسلام الذين اطلعوا على المذاهب الفلسفية والكلامية ، كشيخ الاسلام ابن تيمية والعلامة علاء الدين البخاري وغيرهما ، يكفرون ابن عربي صراحة ، ويرون أن آراءه وأفكاره الوجودية كفرية ، تخالف ملة الاسلام ، فلذلك لم يتوقفوا في شأنه ولاترددوا في أمره ، بل كانوا على وضوح وبينة لَمَّا أصدروا حكمهم عليه وعلى آرائه وأقواله .

فالتحقيق أنه لايشك عاقل في أن آراء ابن عربي وأفكاره كفرية تخالف الملة الحنيفية ، وذلك كالقول بوحدة الوجود ، ووحدة الأديان ، وختم الولاية ، وانقلاب العذاب عذوبة .... وغيرها .

الباب الرابع

التعريف بكتاب فصوص الحكم

ورد المصنف عليه

وفيه فصلان :

الفصل الأول : التعريف بكتاب فصوص الحكم وشروحه والردود عليه

الفصل الثاني : دراسة كتاب "رد الفصوص" المسمى بـ "مرتبة الوجود ومنزلة الشهود"

الفصل الأول

التعريف بكتاب فصوص الحكم

وشروحه والردود عليه

وفيه مبحثان :

المبحث الأول : التعريف بـ "فصوص الحكم"
والداعي الى تأليفه وأسلوب مؤلفه
وأهم مسائله

المبحث الثاني : أهميته عند الصوفية
وبيان شروحه ومختصراته
والردود عليه

الباب الرابع

التعريف بكتاب فصوص الحكم ورد المصنف عليه

الفصل الأول

التعريف بكتاب فصوص الحكم وشروحه والردود عليه

المبحث الأول

التعريف بـ "فصوص الحكم" والداعي الى تأليفه وأسلوبه فيه ، وأهم مسائله

لابد قبل الشروع في بيان أهم مسائل ومباحث كتاب فصوص الحكم أن نبين معنى هذه التسمية وسبب اختياره لها ، والداعي الى تأليف هذا الكتاب وأسلوبه فيه .

فكلمة "فصوص الحكم" مركبة ، كما هو ظاهر ، من كلمتين فصوص وحكم . والفُصُوص بالضم جمع فَصّ بفتح الفاء .

قال في اللسان : فَصُّ الأمر : أصله وحقيقته ، وفَصُّ الشيء حقيقته وكُنْهُهُ ، والكُنْه : جوهر الشيء ، والكُنْه : نهاية الشيء وحقيقته . يقال : أنا آتيك بالأمر مِن فَصِّه ، يعني من مخرجه الذي خرج منه . قال الشاعر :

وكم مِن فتىً شاخِصٌ عَقْلُهُ وقد تَعْجَبُ العَيْنُ مِن شَخْصِهِ
ورب امرئٍ تَزْدَرِيه العيونُ ويأتيك بالأمر مِن فَصِّه

وفَصُّ الأمر : مَفْصِله . وفَصُّ العين : حدقتها . وفَصُّ الماء :

حبَّتُه . والجمع مِن كل ذلك أَفُصٌّ وفُصُوص .[1]

وقال الجوهري : قال ابن السكيت : كل مُلْتَقَى عظمين فهو فَصٌّ يقال للفرس : ان فُصُوصه لَظِمَاء ، أى ليست بِرَهْلة كثيرة اللحم .[2]

والفَصُّ : السِّنُّ مِن أسنان الثوم . وفَصُّ الخاتم وفِصُّه ، بالفتح والكسر : المُرَكَّب فيه ، وجمعه أَفُصٌّ وفُصُوص وفِصَاص .[3]

و"الحِكَم" جمع حِكْمَة وهو عبارة عن معرفة أفضل الاشياء بأفضل العلوم . ويقال لمن يحسن دقائق الصناعات ويتقنها : حكيم .[4]

وقال الفيروزبادى : الحِكْمَة : العدل والعلم والحلم والنبوة والقرآن والانجيل ، وطاعة الله ، والفقه فى الدين والعمل به أو الخشية أو الفهم أو العقل أو الاصابة فى القول والفعل .

.... وحَكَمَه وأَحْكَمَه : أتقنه ومنعه من الفساد .[5]

وقال الرازى : الحِكْمَة هى الاصابة فى القول والعمل ، ولايُسَمَّى حكيما الا مَن اجتمع له الأمران . وقيل : أصلها مِن أَحْكَمْتُ الشيءَ : أى رددته ، فكأن الحكمة هى التى ترد عن الجهل والخطأ وذلك انما يكون بما ذكرنا من الاصابة فى القول والفعل ، ووضع كل شيء موضعه .[6]

وقال الفارابى : الحِكْمَة : فهم المعانى .[7]

هذا مايتعلق بمعنى كل من كلمة "فصوص" و"حكم" لغة .

وعليه فان مراد ابن عربى من كلمة "الفصوص" اما أصل

---

(١) اللسان ٦٦/٧ بتصرف .
(٢) الصحاح ١٠٤٩/٣ .
(٣) اللسان ٦٦/٧ .
(٤) اللسان ١٤٠/١٢ .
(٥) بصائر ذوى التمييز ٤٨٧/٢ ، وانظر : القاموس المحيط ١٠٠/٤ .
(٦) التفسير الكبير ٧٣/٤ .
(٧) ديوان الأدب ٢٠٠/١ .

الشيء وحقيقته وكنهه وجوهره ونهاية الأمر فيه وغايته ، ومعدنه الذى خرج منه ، فيكون المعنى : جواهر الحكم ومعادنها ومخارجها التى خرجت منها ، وكنهها وحقيقتها وغايتها .

واما "فَصُّ الخاتم" ؛ ولأن فص الخاتم يكون على قَدْر موضعه المركب فيه ، لايفضل منه شيء ، فلازيادة ولانقصان ، كذلك الكلام الذى ساقه فى كتابه هذا أتى على هيئة معينة مخصوصة لازيادة ولانقصان فيها ، فكله حكم . أو لأن فص الخاتم هو الموضع الذى به الختم والنقش ، كذلك ماأتى به فى هذا الكتاب من كلام كله حكم منقوشة ،مختومة عليها بختم الحكمة .

والأولى أن تكون كلمة "فصوص" من "فص الخاتم" ، لأن الفص مرتبط ارتباطا وثيقا بالخاتم الذى يحويه . ولما كانت كلمة "الخاتم" تفيد معنى الختم المشهور ، والذى يقسمه ابن عربى الى ختم النبوة وختم الولاية ، كانت هذه الكلمة مشعرة بأن علوم هذا الكتاب وردت من خاتم ، وهو خاتم الأنبياء محمد بن عبد الله ، صلى الله عليه وسلم ، الى خاتم الأولياء ، محمد بن على بن عربى . فعلوم هذا الكتاب منقوشة ومختومة بختم الخاتِمَيْن ، ختم النبوة ، وختم الولاية . والله أعلم .

أما شراح الفصوص ، فقد فسر بعضهم ، وهو النابلسى ، كلمة فصوص الحكم بالآتى : "الفص هو موضع النقش من الخاتم ، والخاتم هو الدائرة الواقعة فى الاصبع ،.........، والمقصود من الخاتم انما هو الفص ، والمقصود من الفص النقش فيه ، فالنقش سِرُّ الخاتم ، وهو الذى يظهر للوارث النبوى مِن علمٍ وَرِثَه ، وهو المراد هنا بذكر جميع الفصوص" . اهـ (١)

وقال عن "الحِكَم" : "الحِكَم جمع حِكْمَة ، وهى العلم

---

(١) جواهر النصوص ١٦/١ .

المتقن الكاشف عن حقائق الأشياء على ماهي عليه من غير شائبة تَوَهُّمٍ في الادراك" (١) .

وقال الجامي : فص الشيء خلاصته (٢) .

وقال عن "الحِكَم" : الحِكَم : الشرائع المشتملة على العلوم والمعارف التي هي الحكمة العلمية ، وعلى الأخلاق المرضية والأعمال الصالحة التي هي الحكمة العملية (٣) .

وقال في التعريف بالكلمتين معا "فصوص الحكم" : أي كتاب مشتمل على بيان خلاصة الحِكَم المنزلة على قلوب الأنبياء عليهم السلام" (٤) .

والاضافة في "فصوص الحكم" تصلح بمعنى "من" و"في" و"اللام" .

تاريخ تأليفه والداعي له :

أما تاريخ تأليف ابن عربي لكتاب "فصوص الحكم" والداعي لتأليفه ، فقد ذكره ابن عربي في مقدمة هذا الكتاب حيث جاء فيه : ".... فاني رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم في مُبَشِّرة (٥) أريتها في العشر الآخر من محرم سنة سبع وعشرون وستمائة بمحروسة دمشق ، وبيده صلى الله عليه وسلم كتاب فقال لي : هذا كتاب "فصوص الحكم" خذه واخرج به الى الناس ينتفعون به ، فقلت : السمع والطاعة لله ولرسوله وأولي الأمر منا كما أُمِرنا ، فحققت الأمنية وأخلصت النية وجردت القصد والهمة الى ابراز هذا الكتاب كما حَدَّه لي رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، من غير زيادة ولانقصان ،

---

(١) جواهر النصوص ٦/١ .
(٢) شرح الجامي على الفصوص ٩/١ .
(٣) المصدر السابق ٤/١،٥ .
(٤) المصدر السابق ٩/١ .
(٥) أي رؤيا صالحة ، وهي لاتستعمل مع موصوفها ، فلايقال رؤيا مبشرة . شرح الجامي على الفصوص ٨/١ .

وسألت الله تعالى أن يجعلني فيه وفي جميع أحوالي من عباده الذين ليس للشيطان عليهم سلطان ، وأن يخصني في جميع مايرقمه بناني وينطق به لساني ، وينطوي عليه جناني بالإلقاء السُّبُّوحي والنفث الروحي في الرّوع النفسي بالتأييد الاعتصامي ، حتى أكون مترجما لامُتَحَكِّماً ، ....، وأرجو أن يكون الحق لمَّا سمع دعائي قد أجاب ندائي ، فما أُلْقِي إلا مايُلْقِي إليَّ ، ولا أُنْزِل في هذا المسطور إلا مايُنَزِّل به عليَّ ، ولست بنبي ولارسول ، ولكنني وارث ولآخرتي حارث .

فَمِن الله فاسمعوا ... والى الله فارجِعُوا

فاذا ماسمعتم ما ... أتيتُ به فَعُوا

ثم بالفهم فَصِّلوا ... مجمل القول واجمعوا (١)

فهو في هذا النص يصرح بجرأة أن كتاب "فصوص الحكم" ليس من وضعه ولامن وضع أحد من البشر ، بل هو من املاء رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، من غير زيادة ولانقصان ، عن الله ، جل وعلا ، لأنه أفاد في كلامه أنه ما أَنْزَل في هذا المسطور الا مايُنَزِّل الحقُّ عليه . فهذا الكتاب وان كان من عند رسول الله ، سلمه اليه في المنام ، كما زعم ، الا أنه مع ذلك مِن وحي الله والهامه له ، كما ذكر ذلك بنفسه .

كما يفيد هذا النص أن تاريخ ابتداء وضع الفصوص كان في العشر الأواخر من شهر محرم سنة (٦٢٧هـ) . ولم تشر المصادر إنْ كان أخرجه كاملا في ذلك التاريخ ، أم أنه ابتدأ تصنيفه وكتابته في ذلك التاريخ ، وفرغ منه بعد ذلك بمدة من الزمن .

كما يفيد النص المذكور أن تسمية الكتاب بفصوص الحكم تسمية من النبي ، صلى الله عليه وسلم ، (٢) أو تسمية من عند الله تعالى . (٣)

---

(١) فصوص الحكم ص ١٧، ١٨ .
(٢) انظر : جواهر النصوص ١/ ١٠ .
(٣) انظر : شرح الجامي على الفصوص ١/ ٩ .

ولا أريد هنا أن أعيد ماذكرتُه سابقا ، عند الحديث عن مصنفات ابن عربى ، من أن هذه الدعوى العريضة التى يدعيها ابن عربى فى حق مصنفاته وعلومه وكلامه ، مِن أنَّ ماكتبه وأخرجه للناس كان عن أمر الهى أو نبوى ، وكل ماصنفه كان عن املاء الهى والقاء ربانى ، كذب وزور وافتراء على الله تعالى ونبيه الكريم ، وحاشا الله تعالى ورسوله ، صلى الله عليه وسلم أن يأمرا بالاخذ والعمل بدين خلاف مافى القرآن الكريم ، وخلاف مادعى اليه الرسول الامين ، حاشا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يأمر بعبادة الأوثان كالحجر والشجر والنجوم والكواكب ..... وقد بُعِثَ مِن أجل القضاء على هذه المظاهر الشركية ، والقضاء على عُبَّادها .

لايشك عاقل يقرأ هذا الكتاب بتأمل فى كذب ابن عربى فى دعواه تلك ، اذ فيه من المخالفات الشرعية والآراء الكفرية مايحير العاقل ويدهش الحليم .

أسلوب ابن عربي في كتابه "فصوص الحكم" .

لقد امتاز أسلوب ابن عربي في كتابه "فصوص الحكم" عن سائر مؤلفاته بخصائص جعلته محط نظر واهتمام الصوفية من بعده . فعلى الرغم مِن صغره واختصاره بالنسبة الى مؤلفاته الاخرى ، لاسيما الفتوحات المكية ، الا أنه مع ذلك حوى زبدة مافي تلك الكتب مِن فكر وفلسفة وتصوف هذا الرجل ، فقد أودع فيه مؤلفه ثروة لفظية في الفلسفة الصوفية ، والتي أورد ألفاظها ومبانيها بصورة معقدة ، أغلب الاحيان ، أبرزت دهاءه وذكاءه في التعبير عن فكره بطرق رمزية اشارية ملتوية ، تحتمل ألفاظها وجوها كثيرة من المعاني ، يستنبط منها كل قارىء ماأظهر له عقله وأبان له فهمه ، يظهر ذلك جليا عند شراحه ، فقد ذهب كل شارح في غوامض ألفاظه ، مذهبا يخالف الآخر ، هو الذي بان له وظهر بعد اعمال عقله .

لذا فصاحب الفصوص قد انتقى ألفاظها انتقاء خاصا ، خاصة فيما يتصل بفلسفة الوجود ،ونظام ظهور العالم ، وصلة الحق بالخلق ، ومشيئة الحق وقدرته ، وأفعال العباد ، والعبادة ، والتكليف الشرعي ، والدين ، والولاية ، والكشف والجنة والنار والثواب والعقاب ، ....الخ .

وابن عربي لايغفل عن الاستدلال بالنصوص الشرعية من الكتاب والسنة على مباحثه وآرائه الفلسفية والصوفية ، بل كثيرا ماتراه يوجه عنايته وعناية القارىء فيما بعد ، الى مايرضيه ويطمئن ضميره ، بأن يسوق له عدة نصوص من كلام الله تعالى وكلام رسوله يؤيد ماذهب اليه ، بعضها يسوق ظاهرها ، ليُرْضِي أهل الظاهر ، والبعض الآخر يسوقه بتأويلات باطنية مُتَكَلَّفة ، ليُرْضِي قارئيه من أهل الباطن . وسوف أسوق له فيما بعد بعض الأمثلة على ذلك .

وابن عربي في كتابه هذا وان كان غرضه عرض وبيان حقيقة الوجود ونظام ظهور العالم وبيان حقيقة الذات الالهية بالدرجة الأولى والتي تعتبر مباحث فلسفية صرفة ، تستوجب الأخذ بالأدلة العقلية البحتة ، الا أنه لم يسلك فيه مسلك الفلاسفة ، على الرغم من أن كتابه هذا لايخلو من أقيسة منطقية وبراهين عقلية ، ولانحى منحى أهل الباطن الصرف ، الذين يتكلمون بلسان الأذواق والمواجيد ، والمكاشفات والمشاهدات ، على الرغم من أنه أتى بمسائل ذوقية متعددة ، على طريقة أهل الباطن كما يزعمون . بل أخذ من ذاك وهذا ، ليُرْضِي الطرفين ، بل لم يغفل حتى عن الصور التشبيهية ، والتصويرات الخيالية ، والعبارات العاطفية شعرا ونثرا ، لتأكيد فكره ، وشرحه ، وتصويره ، وافهامه القراء .

ويمكن اجمال أسلوب ابن عربي في كتابه هذا في عدة نقاط :

(١) أنه اقتضب عبارته وأوردها بصورة تحتمل أكثر من معنى في مواضع كثيرة ، مثال ذلك قوله في الفص الاسماعيلي :

"..... منع أهل الله التجلي في الأحدية ، فانك إنْ نَظَرْتَه به فهو الناظر نَفْسَه ، فما زال ناظرا نفسه بنفسه ، وان نظرتَه بك فزالت الأحدية بك ، وان نظرتَه به وبك فزالت الأحدية أيضا ، لأن ضمير التاء في "نظرتَه" ماهو عين المنظور فلابد من وجود نسبة ما اقتضت أمرين ناظرا ومنظورا ، فزالت الأحدية ، وان كان لم ير الا نفسه بنفسه ، ومعلوم أنه في هذا الوصف ناظر ومنظور" (١) .

فقوله : "في هذا الوصف" ، لم يُبَيِّن ابن عربي أيَّ وصف هذا ، أهو الوصف الأول وهو قوله : "ان نظرتَه به" ، أم الثاني ، وهو قوله : "ان نظرتَه بك" ، أم الثالث ، وهو

---

(١) فصوص الحكم ص ٩١ .

قوله : "ان نظرته به وبك" ، أم أنه يعود على الاوصاف الثلاثة وهو الأولى ، لأنها كلها تقتضي من حيث الظاهر ناظر ومنظور .

ومثاله أيضا قوله في الفص اليوسفي : "مَن وقف مع الأحدية كان مع الحق مِن حيث ذاته الغنية عن العالمين . واذا كانت غنية عن العالمين فهو عين غنائها عن نسبة الاسماء لها ، لأن الأسماء لها كما تدل عليها تدل على مسميات أُخَر يحقق ذلك أثرها . "قل هو الله أحد" من حيث عينه ، "الله الصمد" من حيث استنادنا اليه ، "لم يلد" من حيث هويته ونحن ، "ولم يولد" كذلك "ولم يكن له كفوا أحد" كذلك فهذا نعته ، فأفرد ذاتَه بقوله : "الله أحد" ، وظهرت الكثرة بنعوته المعلومة عندنا ، فنحن نلد ونولد ، ونحن نستند اليه ونحن أكفاء بعضنا لبعض ، وهذا الواحد مُنَزَّه عن هذه النعوت ، فهو غني عنها ، كما هو غني عنا" . (١)

فقول ابن عربي : "وظهرت الكثرة بنعوته المعلومة عندنا" كلام مجمل يحتمل أكثر من معنى ، فقد يراد به أن الكثرة ظهرت في الذات الالهية الواحدة لتجليها في الاسماء والنعوت الالهية التي نعرفها ، وقد يراد بها أن الكثرة ظهرت لظهور الذات بالأوصاف المعلومة فينا ، أي لظهورها في صور الممكنات وصفاتها . (٢)

كما أن قوله : "فنحن نلد ، ونحن نولد ...." يحتمل أيضا معنيين ، المعنى الأول أننا نحن المتصفون بظهور الولد منا وظهورنا عن آبائنا . والمعنى الثاني وهو المعنى المتبطن هذه العبارة : أننا نحن المتصفون بالولادة بمعنى الظهور عن الحق ، لا الحق متصف بذلك .

---

(١) فصوص الحكم ص ١٠٥ .
(٢) من تعليقات عفيفي على فصوص الحكم ص ١١٤ .

ومثاله أيضا قوله في الفص السليماني : "..... : كتب على نفسه الرحمة ، سبحانه ، ليكون ذلك للعبد بما ذكره الحق من الأعمال التي يأتي بها هذا العبد ، حقا على الله تعالى أوجبه له على نفسه يستحق بها هذه الرحمة ، أعني رحمة الوجوب ، ومَن كان مِن العبيد بهذه المثابة فانه يعلم مَن هو العامل منه ..." (١) .

فقوله : "فانه يعلم مَن هو العامل منه" يحتمل أن يكون المراد منه أن مَن كان مِن العبيد ، يمنحه الله رحمة الوجوب استحقاقا لأفعاله ، فانه يعلم مَن هو الفاعل لأفعاله على الحقيقة ، بمعنى أن الفاعل لجميع أفعاله هو الله . ويحتمل أن يكون المراد منه ، أن العبد الذي يمنحه الله رحمة الوجوب جزاء لأفعاله ، يعلم مايفعل منه ، أي يعلم العضو الذي يقوم بالعمل ، فيستحق الجزاء (٢) .

ولاأريد أن أطيل في عرض الأمثلة على ذلك ، فهو أمر ملحوظ ومشاهد لكل من يقرأ الفصوص .

(٢) استعمل ابن عربي في هذا الكتاب مصطلحات خاصة منتقاة من ألفاظ شرعية وفلسفية ، وصرفها الى معان خاصة تتفق وروح مذهبه ، أو بمعنى آخر أخرج الحقائق الشرعية والكلامية عن مدلولاتها المتبادرة الى الذهن وحملها على معان تتفق وفكره الفلسفي والصوفي ، وذلك لعلاج بعض المشاكل الدينية والفلسفية التي تعترض منهجه الفكري ، اذ لاسبيل له للجمع مابين مذهبه في وحدة الوجود وتلك الحقائق الشرعية والكلامية الا بتفريغها من محتواها الحقيقي ، واستبدال معانٍ أخرى مكانها .

والأمثلة في أسلوبه هذا كثيرة ، وسوف أقتصر على بعض

---

(١) فصوص الحكم ص ١٥١ .
(٢) من تعليقات عفيفي على الفصوص ص ٢٠٧ .

الأمثلة .مثال ذلك ماقاله في فص يعقوب ، عليه السلام ، عند حديثه عن معنى "الدين" ، اذ قال في قوله تعالى : {إن الدين عند الله الاسلام} : "وهو الانقياد ، فالدين عبارة عن انقيادك ، والذى مِن عند الله تعالى هو الشرع الذى انقدت أنت اليه . فالدين الانقياد . والناموس هو الشرع الذى شرعه الله تعالى ، فمَن اتصف بالانقياد لما شرعه الله له فذلك الذى قام بالدين وأقامه ، أى أنشأه كما يقيم الصلاة ، فالعبد هو المنشيء للدين ، والحق هو الواضع للاحكام . فالانقياد هو عين فعلك ، فالدين من فعلك" (١) .

ويلاحظ من هذا النص أن ابن عربي يفرغ كلمة "الدين" من معناها المعهود والمعروف ، والذى هو المنهج السماوى والشرع الربانى الذى أمر الله عباده باقامته والخضوع له ، ويأخذ بمعناها اللغوي المتمشي مع مذهبه في وحدة الوجود ، فهو يفهم الدين على أنه مجرد الانقياد ، ولما كان العبدُ وفعلُه صورة ومظهرا من مظاهر تجليات الحق ، فتحقق ظهوره وتوالي التجليات عليه ، مع قيام النِسَب والأحكام به ، هو اقامة من العبد للدين ، اذ هو منقاد لظهور تجليات الحق فيه وعليه . فهذا هو الدين الذى يعنيه ابن عربي في كلامه السابق .

ومثاله أيضا مانص عليه عن معنى "الصراط المستقيم" ، حيث قال في فص هود عليه السلام :

ان الله الصراطُ المستقيمُ	ظاهرٌ غيرُ خَفَيٍّ في العموم
فى صغير وكبير عينُــه	وجهـول بأمـور وعليم
ولهــذا وسعـت رحمتُــه	كل شيء مِن حقير وعظيم

"مامِن دابة الا هو آخذ بناصيتها ، ان ربى على صراط مستقيم" فكل ماشٍ فعلى صراط مستقيم ، فهو غير مغضوب عليهم

---

(١) فصوص الحكم ص ٩٥ .

من هذا الوجه، ولاضالون ....، وماثمَّ مَن يدب بنفسه وانما يدب بغيره ، فهو يدب بحكم التبعية للذى هو على الصراط المستقيم " (١) .

فابن عربى يخرج معنى "الصراط المستقيم" عن مدلوله الموضوع له والمتبادر الى الذهن ، والذى هو منهج الله وشرعه الذى أنزله فى كتبه الى معنى آخر يتفق مع فكرته الفلسفية ، فهو يعنى بالصراط المستقيم ، الطريق الذى يسير فيه الكون في ظهوره وبروزه وقبوله للتجليات الالهية ، فهو طريق واحد مستقيم تمشي عليه جميع الكائنات ، وهو طريق ظهورها من فيض الله وتجلياته ، فالحقيقة التى ينادي بها ابن عربى أن الكل على طريق مستقيم ، لأن الكل ماش فى هذا الطريق ، شاء أم أبى .

وقد كرر ابن عربى هذه القضية فى فص سليمان ، عليه السلام اذ قال : "فكان اسلام بلقيس اسلام سليمان ، اذ قالت "مع سليمان" فتَبِعَتْهُ . فما يَمُرُّ بشىء من العقائد الامرْتْ به معتقدة ذلك . كما نحن على الصراط المستقيم الذى الرب عليه لكون نواصينا بيده ، ويستحيل مفارقتنا اياه ، فنحن معه بالتضمين ، وهو معنا بالتصريح ، فانه قال "وهو معكم أينما كنتم" ونحن معه بكونه آخذا بنواصينا ، فهو تعالى مع نفسه حيثما مشى بنا من صراطه ، فما أحد من العالم الا على صراط مستقيم وهو صراط الرب تعالى" (٢) .

ومن أمثلته ، أيضا ، ماذكره من معانى ومصطلحات خاصة فى ألفاظ معينة كلفظ "الصلاة" و"العبادة" و"التغذي" ، و"القرآن" و"الفرقان" و"المكر" و"الممكن" و"الحادث" ، "الشيطان ، "العذاب" ، "الهلاك" ، "السجن" ..... الخ .

---

(١) فصوص الحكم ص ١٠٦ .
(٢) فصوص الحكم ص ١٥٧، ١٥٨ .

(٣) الاستدلال بالنصوص الشرعية من الكتاب والسنة ، للتدليل بها على صحة فكره ومذهبه ، وهو اما أن يجريها على ظاهرها ، ان كان ظاهرها مراده ، والا بان لم يجد في ظاهرها مايؤيد ويوافق ماذهب اليه استعمل أسلوب الحيل والتأويلات الباطنية . كما أن أسلوبه في الاستدلال بالنصوص الشرعية لايخلو من تعسف وتكلف مفتعلين يفسدان مبنى ومعنى النصوص الشرعية ، لذا تجده يصل بين النصوص المتباعدة وصلا غريبا ، أويفصل بينها في مواضع أخرى حيث لايصح الوصل هناك ولا الفصل هنا ، لكنه ما ارتكبه الا لتطويع تلك النصوص لأفكاره وآرائه .

وسوف أضرب بعض الأمثلة على كل صورة من الصور السابقة

فأما مثال استدلاله بظاهر النصوص ، فكاستدلاله بقوله تعالى {وهو معكم أينما كنتم} (١) ، وقوله تعالى : {ومارميت اذ رميت ولكن الله رمى} (٢) ، وحديث : "كنت سمعه الذي يسمع به ، وبصره الذي يبصر به ، ويده التي يبطش بها ......" (٣) .

حيث يستدل بظاهر هذه النصوص على تأكيد وتصحيح مذهبه في وحدة الوجود ، وأن الخلق هو بعينه الحق سبحانه وتعالى

وأما مثال استدلاله ببواطن النصوص ، التي يستشفها من عنده ،فكاستدلاله على مذهبه في وحدة الوجود بقوله تعالى : {هو الأول والآخر والظاهر والباطن} (٤) ، وقوله تعالى : {سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق} (٥) ،

---

(١) سورة البقرة : ١١٥
انظر كلام ابن عربي حول هذه الآية ص ١٥٧ من الفصوص .

(٢) سورة الأنفال : ١٧
انظر كلام ابن عربي حول هذه الآية ص ١٨٥ من الفصوص .

(٣) انظر كلام ابن عربي حول هذا الحديث ص ١٨٩،١٠٧ من الفصوص .

(٤) سورة الحديد : ٣
انظر كلام ابن عربي حولها ص ١٧٣ من الفصوص .

(٥) سورة فصلت : ٥٣
انظر كلام ابن عربي حولها ص ٦٩ من الفصوص .

وقوله تعالى : {رفيع الدرجات ذو العرش} (١) ، وقوله : {يا أيها الناس اتقوا ربكم الذى خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها} (٢) ، وقوله : {مامن دابة الا وهو آخذ بناصيتها} (٣) ، وقوله سبحانه على لسان لقمان : {يابنى انها ان تك مثقال حبة من خردل فتكن فى صخرة أو فى السموات أو فى الأرض يأت بها الله} (٤) ، وقوله : {بل هم فى لبس من خلق جديد} (٥) ، وقول النبى صلى الله عليه وسلم ، فى الحديث القدسى : "... اليوم أضعُ نسبَكم وأرفعُ نَسَبِي" (٦) .

أما مثال الوصل والفصل فكوصله قوله تعالى : {الا قوم يونس} الآية (٩٨) من سورة يونس بقوله تعالى : {فلم يك ينفعهم ايمانهم لما رأوا بأسنا سنة الله التى قد خلت فى عباده} ، الآية (٨٥) من سورة غافر ، وقد أورد ابن عربى الآيتين متصلتين على أنهما آية واحدة . ليدلل على كلامه بأن عدم نفع الايمان ساعة البأس انما هو فى الدنيا ، لافى الآخرة وماذاك الا ليحكم بايمان فرعون ونجاته (٧) .

ومثاله أيضا كفصله لفظ الجلالة "الله" عن "أعلم" وذلك فى قوله تعالى : {واذا جاءتهم آية قالوا لن نؤمن حتى نُؤْتَىٰ مثل ماأُوْتِيَ رسلُ الله ، الله أعلم حيث يجعل رسالته} (٨) وذلك بجعل "رسل الله" مبتدأ خبره "الله" ، فيكون المعنى رسل

---

(١) سورة غافر : ١٥
انظر كلام ابن عربى حولها ص ١٩٤ من الفصوص .
(٢) سورة النساء : ١
انظر كلام ابن عربى حولها ص ٥٦، ١١٢ من الفصوص .
(٣) سورة هود : ٥٦
انظر كلام ابن عربى حولها ص ١٠٦ ومابعدها من الفصوص .
(٤) سورة لقمان : ١٦
انظر كلام ابن عربى حولها ص ١٨٨ من الفصوص .
(٥) سورة (ق) : ١٥
انظر كلام ابن عربى حولها ص ١٢٥ من الفصوص .
(٦) انظر كلام ابن عربى حول هذا الحديث ص ١١٢ من الفصوص .
(٧) انظر : فصوص الحكم ص ٢١١ .
(٨) سورة الأنعام : ١٢٤

الله هم الله ،.وأعلم خبر لمبتدأ محذوف تقديره "هو أعلم" .(١)

وأكتفي بهذين المثالين من تعسف ابن عربي في وصل الآيات وفصلها ، وإن كانت له حيل وتعسفات أخرى عديدة .

(٤) استعانته في توضيح فكرته بالصور التشبيهية ، والعبارات الخيالية العاطفية ، وهو حينما يستعين بمثل هذه الصور وتلك العبارات ، لايريد الأخذ بها بجميع لوازمها ، وإلا تعارضت مع فكره ومذهبه ، لكنه يريد مجرد تقريب الصورة والفكرة للقارىءمن خلال تلك الأمثال والتشبيهات .

مثال ذلك تشبيهه ظهور الكثرة عن الواحد ، واللذين هما حقيقة واحدة في الواقع ، بظهور الصور عن المرآة .(٢)

وكذا تشبيهه العلاقة السابقة بمراتب الأعداد ، وأن الأعداد كلها ظهرت عن الواحد .(٣)

وكتشبيهه العلاقة السابقة أيضا بتنوع الصور واختلافها على الهيولى .(٤)

وكتشبيهه العلاقة السابقة أيضا بظل أو ظلال الشخص الواحد .(٥)

(٥) لما كان ابن عربي يعالج في كتابه هذا قضية فلسفية ، وهي الوجود ، والصلة بين الحق والخلق ، كان لزاما عليه أن يودع فيه ألفاظا كثيرة في الفلسفة والتصوف ، مثل : "التجلي" ، و"الفيض" و"الوجود" و"العدم" و"الأعيان الثابتة" ، "الحقيقة المحمدية" أو "الانسان الكامل" و"الجوهر" و"العرض" و"الصورة" و"الهيولى"

---

(١) انظر : فصوص الحكم ص ١٨٢ .
(٢) انظر : فصوص الحكم ص ٦١،٦٢،٦٦،١٨٤ .
(٣) انظر : فصوص الحكم ص ٧٧ .
(٤) انظر : فصوص الحكم ص ١٢٤،١٢٥ .
(٥) فصوص الحكم ص ١٠١ .

و "القدم" و "الحدوث" ...... الخ . فالكتاب غني بالمصطلحات الصوفية والفلسفية .

(٦) غموض أسلوبه ، فهو فى كتابه هذا ، خلافا لسائر كتبه ، قد عمد الى الأسلوب الاشاري والرمزي الغامضين .

فاذا كان استعمال لغة الرموز والاشارات ، والتحدث بلسان الباطن من أسباب غموض لغة الصوفية ، بوجه عام ، فهي كذلك بوجه خاص فى لغة ابن عربى ، فان غموض أسلوبه واستغلاق معانيه قد صارا مضرب المثل (١) . فان القارىء لايكاد يظفر بالفكرة الفلسفية ، أو بمقصود ابن عربى من كلامه ، حتى يجدها وقد غابت عن نظره تدريجيا تحت ستار من الرمزية (٢) .

وقد أجمل الدكتور أبو العلا عفيفى الأسباب التى حدت بابن عربى الى استعمال هذا الأسلوب الغامض فى عدة نقاط ، حيث قال :

أن ابن عربى يعتمد تعقيد البسيط واخفاء الظاهر لأغراض فى نفسه ، فعبارته تحتمل فى أغلب الأحيان معنيين على الأقل أحدهما ظاهر وهو مايشير به الى ظاهر الشرع ، والثانى باطن وهو مايشير به الى مذهبه ، ولو أنَّ مَن يعمق النظر فى معانيه ويدرك مراميه ، لايسعه الا القول بأن الناحية الثانية هى الهدف الذى يرمى اليه . أما مايذكره مما له صلة بظاهر الشرع فانما يقدمه ارضاء لأهل الظاهر من الفقهاء الذين يخشى أن يتهموه بالخروج والمروق ، فهو يتخيل دائما وجود أعداء العلم الباطن ، أو بعبارة أدق ، أعداء مذهبه ، ويقنعهم بأساليبهم ويدعم أقواله بالآيات والأحاديث ، ثم يمضى فى تخريج مذهبه من تلك الآيات والأحاديث ، فيحاول بذلك أن يعبر الهوة السحيقة التى تفصل بين ظاهر العقائد

---

(١) من مقدمة عفيفى لفصوص الحكم ص ١٦ .
(٢) من مقدمة عفيفى لفصوص الحكم ص ١٠ .

الاسلامية ، والنتائج المنطقية التي تلزم عن مذهب فلسفي في وحدة الوجود .(١)

(١) من مقدمة أبي العلا عفيفي لفصوص الحكم ص ١٧ .

أهم مسائل الكتاب .

قسم ابن عربى فصوصه الى سبعة وعشرين فصا ، جعل كل فص من تلك الفصوص باسم نبى من الانبياء ، وهم الثلاث والعشرون نبيا المذكورون فى القرآن ، باسقاط ذى الكفل واليسع ، عليهما السلام ، وقد أبدلهما ابن عربى بشخصيتين مذكورتين فى القرآن لكن مختلف فى نبوتهما ، وهما لقمان وعزير . كما زاد على هؤلاء الخمسة وعشرين شخصيتين لاذكر لهما فى القرآن وهما سيث ابن آدم ، عليهما السلام ، وخالد بن سنان ، المختلف فى نبوته ، فالمجموع سبع وعشرين شخصية .

وقد خص ابن عربى لكل واحد منهم فصا على أنه نبى من الانبياء . ثم نسب الى كل نبى من هؤلاء الانبياء حكمة معينة جعلها عنوان فصه ، كقوله : "فص حكمة الهية فى كلمة آدمية" و"فص حكمة نفثية فى كلمة شيثية" و"فص حكمة سبوحية فى كلمة نوحية" و"فص حكمة قدوسية فى كلمة ادريسية" ...... الخ .

ثم أورد فى فص كل نبى من الانبياء النصوص الشرعية من الكتاب والسنة والمتعلقة بهذا النبى وسيرته وشمائله ، كما أورد ، غالبا ، قصته المشهورة مع قومه وماوقع بينه وبينهم من مساجلات ، حكاها القرآن . ثم بعد ذلك ينفذ الى مقصوده من ايراد قصة ذلك النبى ، بأن يستخلص من قصته ، وماوردت فيها من نصوص ، معانى باطنية متحيلة تتمشى مع فكرته ومذهبه فى وحدة الوجود وماتفرع عنه ، ثم هو بعد ذلك يحاول جاهدا أن يطوع تلك النصوص الشرعية الواردة فى حق ذلك النبى لمصطلحاته الفلسفية الصوفية التى وضعها لنفسه ، فمصطلح الجمع بين التنزيه والتشبيه قد ألصقه بقصة نوح ومصطلح "الحقيقة المحمدية" ألصقه بقصة آدم وخلقه ، ومصطلح "العلو الاضافى للحقيقة الوجودية الواحدة" ألصقه بقصة ادريس ، ومصطلح "تخلل الحق فى مظاهر الكون" ألصقه بقصة

ابراهيم ، وهكذا .... يطوع قصص الانبياء وسيرتهم وماورد في حقهم من نصوص وأخبار لآرائه وأفكاره ومصطلحاته .

والانبياء على نحو ماصورهم ابن عربي في الفصوص نماذج وصور للانسان الكامل الذي يعرف الله حق معرفته ، فكل منهم ينطق ، أو يُنْطِقُه ابن عربي ، بالمعرفة التي اختص بها ، فيقوم في ذلك بشرح ناحية من نواحي مذهبه والدفاع عنه ، فآدم مثلا يفسر معنى الخلافة الانسانية ويبين منزلته من الله والعالم ، وبأي معنى استحق الانسان الخلافة عن الله ، وصدق عليه أنه الموجود الذي خلقه الله على صورته ، وأيوب يمثل دور الانسان الذي ابتلاه الله بعذاب الحجاب ، لاعذاب البدن ، فهو يبحث جاهدا عن طريقة لازالة ألم الحجاب عن نفسه ، حتى يصل الى برد شراب المعرفة ، .... وهكذا يعمد ابن عربي في كل ذلك الى تخريج المعاني التي يريدها من الآيات والاحاديث بطريقة خاصة في التأويل .(١)

ولا أدري ما السبب الذي جعل ابن عربي يخص الفصوص بسبعة وعشرين فصا ، اذ كان الواجب أن يقتصر على خمسة وعشرين فصا عدد الانبياء المذكورين في القرآن ، والمنصوص على نبوتهم . والذي يبدو لي ، وهو ترجيح استئناسي ، والله أعلم بحقيقة الحال ، أن رؤيته للنبي صلى الله عليه وسلم ، وتسليمه الكتاب ، كما زعم ، كان في ليلة السابع والعشرين من الشهر لأنه قال في فاتحة الكتاب : "..... فاني رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم ، في مبشرة أريتها في العشر الآخر من محرم ......" .(٢)

فلعله لم يصرح بتاريخ تلك الليلة ، وأشار اليها اشارة خفية ، لمن تدبر كتابه ، أن تلك الليلة كانت بعدد

---

(١) من مقدمة أبي العلا عفيفي على الفصوص ص ١٣ .
(٢) فصوص الحكم ص ٤٧ .

فصوص هذا الكتاب .

هذا مايتعلق بترتيب كتاب الفصوص ، وطريقة وضعه ، أما فيما يتعلق بأهم مسائل هذا الكتاب ، فان القضية الكبرى التى من أجلها وضع ابن عربى مصنفه هذا هى عظمى وكبرى القضايا الفلسفية والصوفية ، ألا وهى قضية العلم بالذات الالهية ، وادراك حقيقتها وصفاتها ، والعلم بحقيقة الوجود وكنهه ومنبعه ومصدره ، وصلته بالذات الالهية ، فهذه هى القضية الكبرى التى عالجها ابن عربى فى كتابه هذا . وأما القضايا والمشاكل الفلسفية والدينية الأخرى ، فان ابن عربى قد أدارها فى فلك تلك القضية الأساسية ، وأخضعها وطوعها لها تطويعا ينسجم معها تماما .

وخلاصة مذهبه ورأيه فى الذات الالهية وصلتها بالوجود ، أن الحقيقة الوجودية واحدة فى حقيقتها وذاتها ، لاتكثر حقيقى فيها البتة ، وأن التكثر الوجودى المشاهد هو تكثر اعتبارات ونسب تلك الحقيقة الواحدة . وبمعنى آخر أن مظاهر وحقائق العالم المتعددة هى بعينها أسماء وصفات تلك الحقيقة الواحدة ، وأسماء وصفات تلك الحقيقة ليست أمورا وجودية ، بل هى اعتبارات ونسب واضافات لها . وقد سبق وأن شرحنا مذهب ابن عربى فى وحدة الوجود ، فلاحاجة الى تكراره هنا . فقضية وحدة الوجود هى التى ملكت زمام تفكير ابن عربى فى هذا الكتاب ، فصدر عنها وعاد اليها فى كل ماقاله وماأحس به ، كما قال الدكتور أبو العلا عفيفى .(١)

فحاول ابن عربى فى كتابه هذا أن يثبت هذا المذهب بكل طريقة ووسيلة ، سواء بطريق عقلى أو نقلى ، أو خطابى عاطفى خيالى ، أوشعرى ... الخ ، وبكل ماأُوْتِيَ من دهاء وحيلة . كما حاول أن يخضع لهما جميع المشاكل الدينية والفلسفية

---

(١) من مقدمته على الفصوص ص ٢٤ .

الأخرى ، كالدين والعبادة والتكليف ، والخير والشر ، والثواب والعقاب ...... الخ .

فيمكن أن نجزم القول بأن هذه القضية هي أهم قضية تناولها المصنف في كتابه هذا ؛ حيث لايخلو منها أى فص من فصوص الكتاب ، بل تكاد تقطع أنها مبعثرة في كل صفحات الكتاب فما من صفحة ، ان لم يكن فيها تصريح ، الا وتجد التلميح والتلويح بها ظاهرا .

وقد عمد ابن عربي لاظهار حقيقة مذهبه هذا الى شرح قضايا ومسائل أخرى لها صلة وثيقة بهذه القضية ، فمن القضايا التي تناولها بالشرح والبيان ، والتي لها صلة وثيقة بمذهب وحدة الوجود ، قضية التنزيه والتشبيه (١) ، وقضية الاطلاق والقيد (٢) ، وقضية الأحدية والواحدية (٣) ، وقضية الأزل والحدوث (٤) ، وغيرها . وقد سبق وأن شرحت مراد ابن عربي منها في موضعه .

وهناك مشاكل وقضايا أخرى تناولها المصنف بالشرح والبيان ، مما لها صلة وثيقة بالدين والفلسفة ، طوعها ابن عربي لتلك القضية الكبرى ، قضية وحدة الوجود ، فمن أهم تلك الأفكار التي صاغها ابن عربي لخدمة مذهبه :

(١) فكرة "العقل الأول" عند الفلاسفة ، حيث أخذها ابن عربي عنهم وأطلق عليها مصطلح "الحقيقة المحمدية" أو "الانسان الكامل" ، ويعني به التعين الأول من تعينات الذات . ولما كان العقل الأول عند الفلاسفة مغايرا في حقيقته لحقيقة مبدئه ، بمعنى أنهما شيئان لاشيئ واحد . وهذا مايتعارض مع القول بوحدة الوجود ،

---

(١) انظر : فصوص الحكم ص ٦٨ ومابعدها .
(٢) المصدر السابق ص ١١١، ١١٢، ١٣٤ .
(٣) المصدر السابق ص ١٠٥ .
(٤) المصدر السابق ص ٢٠٤ .

جعلها ابن عربى مرتبة وتعينا من تعينات الذات الواحدة ، وشأنا من شئونها ، وهو تنزل الذات من مجلى الأحدية المرفة الى مقام الواحدية ، وبهذا عالج هذه القضية بما يتفق وروح مذهبه فى وحدة الوجود ونفى التعدد .

وهذا ماأشار اليه ابن عربى فى فص آدم عليه السلام (١) ، وهو يعنى بآدم هنا الحقيقة المحمدية ، أو الانسان الكامل ، كما بَيَّن ذلك تلميذه القُونَوِي فى "التنبيهات" كما بيناه فى موضعه (٢) .

(٢) مشكلة العدم ، وهل المعدوم شىء أم لا ؟ وابن عربى هنا يوافق المعتزلة ويرى أن المعدوم شىء ثابت فى العدم ، لكن لما كانت المعتزلة ترى أن المعدوم ، وان كان شيئا ، مغاير فى حقيقته لماهية الحق وحقيقته ، خالفهم ابن عربى فى ذلك ، وجعل الأشياء فى العدم هو مجلى تجلى الحق بالقوة فى صور ومظاهر العالم وأن العالم فى وجوده لن يكون الا على نحو مافى ثبوته أو عدمه ، ان صح التعبير ، وأطلق ابن عربى على الاشياء فى العدم مصطلح "الاعيان الثابتة" وهى بعينها مجلى أحدية الحق (٣) . وهى مسألة قد مرت (٤) .

(٣) ومنها فكرة اشتمال الوجود على جواهر وأعراض ، فابن عربى طوع هذه الفكرة لخدمة مذهبه ، حيث ذهب الى أن الوجود يتألف من جوهر واحد فقط ، أى ذات وحقيقة واحدة ، وأن تغير الصور والمظاهر بسبب قيام الاعراض وتجددها فى ذلك الجوهر (٥) وهو يعنى بالجوهر الذات

---

(١) انظر : فصوص الحكم ص ٤٨ ومابعدها .
(٢) راجع ج٢ص ١٩٦، ٢٠٠
(٣) انظر كلام ابن عربى حول الأعيان الثابتة فى الفصوص ص١٢٨، ٢٠٣، ٢١١ ، وغيرها .
(٤) راجع ص٢٤٢، ٣٤٩-٣٤٩
(٥) فصوص الحكم ص ١٨٨ .

الالهية ، والاعراض القائمة بها مفاتها وأسماؤها .

(٤) ومنها قضية الدين ، وقد ذكرنا كيف عالج هذه المشكلة التى تعترض طريقه ، وذلك بجعله الدين الأصلى والحقيقى هو انقياد صور ومظاهر الكون المتعددة لظهور تجليات وفيوضات الحق بها على النحو المرسوم لها فى عالم الثبوت . فقبول تلك المظاهر والصور وانقيادها لهذه التجليات والفيوضات هى عين اقامة العبد للدين .

(٥) ومن القضايا التى عالجها ابن عربى فى هذا الكتاب قضية الاله المعبود ، وقد عالجها ابن عربى بما يتفق وروح مذهبه ، اذ لما كان للحق اعتباران : اطلاق وتقييد ، جعل كمال المعرفة التاليهية ، تَأْلِيْهُ وعبادةُ الله فى كل صورة ، أى اطلاق عبادته فى جميع الصور ، أو عبادته فى صور مخصوصة مع استحضار اطلاقه فى مظاهر الكون أجمع . أما تقييده فى صورة أو صور مخصوصة فهو الكفر (١) والجهل (٢) ، والمراد بالكفر هنا الستر .

كما أن من القضايا التى عالجها ابن عربى فى كتابه هذا ـ قطعا بما يوافق مشربه ومذهبه ـ قضية التكليف وأفعال العباد ، والخير والشر ، والمدح والذم والثواب والعقاب ، والدعوة الى الله ، والنبوة والولاية ، والجنة والنار .... الخ . وليس المقام مقام بسط الكلام فى كل هذه القضايا ، خاصة وأن بعضها قد شرحناها شرحا وافيا عند الحديث عن أهم آراء ابن عربى ، فنكتفى بما ذكرناه .

---

(١) انظر : فصوص الحكم ص ٧٢، ١١٣، ١١٤ ، وغيرها .
(٢) انظر ص ٥٠٨ ، ٥١٧

المبحث الثانى

أهميته عند الصوفية وبيان شروحه ومختصراته والردود عليه

لقى كتاب "فصوص الحكم" اقبالا عظيما من قبل الصوفية ، وحظى باهتمامهم على مر الزمان ، بالدراسة والشرح ، والنقد من جميع فئات المجتمع الاسلامى ، سواء من العرب أو الترك ، أو أهل فارس ، ولعل أكثر الامم اهتماما به هم أهل الهند ، حيث جاوزت شروح علمائهم له العشرين شرحا (١) ، وربما يعود هذا الى الصلة الوثيقة بين المجتمع الهندى والتصوف والحكمة ، وكونه مبعث كثير من الافكار والآراء الصوفية القديمة ، والتى مارسها أهل الهند على مر الزمان ، كالفناء ، والذوق والكشف والاشراق ووحدة الوجود ، .... الخ

وعلى كل حال فقد لقى هذا الكتاب اقبالا كبيرا وسوقا رائجة بين علماء ومشايخ الصوفية ، من كل الفئات والجنسيات ولما كان موضوع الكتاب ، الذى وضعه مؤلفه من أجله ، كما أسلفنا الكلام فيه ، هو فلسفة الوجود ، وتقرير مذهب وحدة الوجود ، ومعالجة كثير من المشاكل الدينية والفلسفية على ضوء هذه الفكرة ، مع غموض أسلوبه ، ودقة عباراته وألفاظه وكثرة أوجه معانيه ، فى كثير من الأحيان ، مع اعتقاد الصوفية فى شخصية واضع الكتاب ، واعتباره من كبار الأولياء بل خاتم الولاية المحمدية ، وأن واضع كتابه هذا هو النبى صلى الله عليه وسلم ، فلاغرو أن تنصرف اليه أنظار الصوفية شرحا ودرسا ، وأن يكون هذا الكتاب محل اهتمامهم وعنايتهم الى درجة تفوق الوصف ، اهتماما وعناية يبلغ ذرى التعصب له ولمؤلفه . وماذاك الا تصديقا واتباعا لصاحبه الذى قضوا له

---

(١) انظر : الثقافة الاسلامية فى الهند ص ١٨٧-١٨٨ .

بالولاية الكبرى والصديقية العظمى ، الذى يرى الصوفية فى حقه أنه فى كتابه هذا فتق سر الوجود ، بلسان الكشف والذوق والوجود ، وأبان عن حقيقة الحق بطريق العيان والباطن ، وعالج مشاكل الحياة تحت سراج التجليات والمشاهدات ، لذا فهم له متبعون وتحت رايته صافون ، يرددون ماقاله وماكتبه على مر العصور والدهور ، يدافعون عن شخصه وعن كتبه ومؤلفاته ويذبون عن آرائه المنحرفة ، ويطوعون نصوص الكتاب والسنة لمذهبه ، دفاعا وتأييدا ، ولايهمهم بعد ذلك أن تكون نصوص الفصوص نقيض الشرع والدين ، لأن دين النصوص لأهل الظاهر والرسوم ، ودين الفصوص لأهل الباطن والفهوم .

وعلى كل فيمكن اجمال القول بأن الأسباب التى دفعت الصوفية الى الاهتمام البالغ بكتاب "فصوص الحكم" ، هى :

(١) منزلة ابن عربى العلمية ، خاصة فيما يتعلق بالتصوف ، فقد قدم للصوفية مؤلفات ضخمة فى التصوف ، سواء التصوف النظرى الفلسفى ، أو التصوف الذى يخلو من تلك النظريات الفلسفية . اضافة الى مشاركته فى سائر العلوم العقلية والنقلية ، والتى قلما اجتمعت لانسان

(٢) اعتقاد الصوفية فى شخص ابن عربى ، فانهم ، كما أسلفت يعتقدون أنه خاتم الأولياء ، مشكاة علومهم ومعارفهم لذا فالكلام فى شخصه ، بل حتى تخطئته سبب مثار الصوفية ، فيكون المتكلم فيه أو المخطىء له غرضا لسهامهم ونبالهم . وهذا من التعصب الأعمى الذى بُلِيَ به بعض أحبائه وأتباعه .

(٣) السبب الثالث ، والجوهرى ، وهو راجع الى ذات الكتاب ذلك أن ابن عربى ، كما أسلفت ، وضع فصوصه هذا بأسلوب وتعابير تختلف اختلافا كبيرا عن بقية كتبه ، كما أنه أودع فيه خلاصة فكره ومذهبه فى فلسفة الوجود وماتفرع

عنه من مشاكل ومباحث ، عالجها بأسلوب اشاري رمزي يكتنفه الغموض والخفاء ، فاقتضى الأمر أن يتطوع من يفك عباراته ورموزه ، حتى يجعله في متناول دارسيه . اضافة الى اعتقاد الصوفية صدق ابن عربي في رؤياه النبي وتسليمه ، صلى الله عليه وسلم ، هذا الكتاب . فهم يرون ، اتباعا لابن عربي ، أن هذا الكتاب من وضع النبي ، صلى الله عليه وسلم ، بل من وحي الله تعالى له .

وكما كان كتاب "فصوص الحكم" مثار اعجاب واهتمام الصوفية وأحباء ابن عربي ، والذين قاموا بدراسة كتابه وشرحه والاعتناء به ، كذلك كان كتابه هذا مثار سخط جماهير العلماء من الفقهاء والمحدثين والمتكلمين ، فانبرى للرد عليه وابراز أخطائه وفساده جمع من العلماء الذين حركتهم الغيرة لدين الله وحرماته ، فشمروا عن ساعد الجد ، فهدموا بنيانه وبينوا فساده وعواره ، وأنه ملئ بالكفر والزندقة وحكموا على واضعه بالكفر والمروق من الدين .

وبعد هذه المقدمة الوجيزة لايسعني الا أن أبين شروح هذا الكتاب ومختصراته ، والردود عليه ، حسبما وقفت عليه وأسعفتني المراجع .

شروح كتاب "فصوص الحكم" .

تزيد شروح كتاب "فصوص الحكم" على الأربعين شرحا ، ذكر منها حاجي خليفة في "كشف الظنون" مايقرب من خمس وعشرين شرحا ، بعض الذين ذكرهم مجهولون ، لم يقف على أسمائهم (١) ، كما أورد بروكلمان مايقرب من عشرين شرحا (٢) أورد غالبها صاحب كشف الظنون ، ولم يزد عليه الا بعض الشروح .

كما أورد عبد الحي الحسني في كتاب "الثقافة الاسلامية في الهند" اسم مايقرب من عشرين شارحا من أهل الهند لم يذكر صاحب كشف الظنون أحدا منهم . فها أنا ذا أورد ما أمكنني الوقوف عليه ، مرتبة ترتيبا زمنيا حسب وفاة مؤلفيها الأقدم فالأقدم :

(١) شرح صدر الدين القونوي (... - ٦٧٢هـ) :

هو الشيخ محمد بن اسحاق بن محمد بن يوسف بن علي ، صدر الدين ، القُوْنَوِي ، الرومي ، صوفي مشارك في بعض العلوم ، وهو ربيب ابن عربي ، فعنه أخذ وعليه تخرج ، توفي بقونية عن نيف وستين سنة . وقد مر ذكره في مبحث تلامذة ابن عربي . وشرحه على الفصوص يُسَمَّى : "الفُكُوك في مُسْتَنَدات حِكَم الفصوص" (٣) . وهو أقدم شرح للفصوص .

وقد لخص كتاب "الفكوك" هذا الشيخ أحمد حِجَابِي بن أحمد سَبَاهي ، القَسْطَمُوني ، الروي ، الحنفي ، النقشبندي ، المتوفى سنة (١٣٠٦هـ) (٤) ، في كتاب سماه "تلخيص الفكوك" .

---

(١) انظر : كشف الظنون ١٢٦١/٢ .
(٢) انظر : تاريخ الأدب العربي ٥٧٢/١ ، الذيل رقم ١ ص ٧٩٢ ومابعدهما .
(٣) انظر : كشف الظنون ١٢٨٨/١ ، معجم المؤلفين ٤٣/٩ .
(٤) انظر : هدية العارفين ١٩٢/١ ، معجم المؤلفين ١٨٧/١ .

(٢) شرح عفيف الدين التلمساني (٦١٠ - ٦٩٠هـ)(١) :

سليمان بن علي بن عبد الله بن علي ، المعروف بعفيف الدين التلمساني . من شيوخ الصوفية ، له مشاركة في النحو والأدب والفقه والأصول ، توفي بدمشق ، ودفن بمقابر الصوفية له عدة مصنفات منها ديوان شعر ، والمواقف في التصوف ، وشرح القصيدة العينية لابن سينا ، وشرح منازل السائرين للهَرَوي . وشرح فصوص الحكم لابن عربي(٢) .

(٣) شرح مؤيد الدين الجَنَدي (... توفي في حدود ٧٠٠هـ)(٣) :

هو مؤيد بن محمود بن صاعد بن محمد الحاتمي(٤) ، الملقب بمؤيد الدين ، الجَنَدي ، بفتح الجيم والنون ، نسبة الى "جَنَد" مدينة في اليمن(٥) ، الصوفي ، له بعض تآليف منها لامية في التصوف سماها "الدرر الغاليات في شرح الحروف العاليات" أنشأها مخاطبا نفسه سنة (٦٩١هـ) . وشرحان على فصوص الحكم كبير وصغير . ذكر في الكبير منه أن شيخه صدر الدين القُوْنَوِي بدأ بشرح خطبته ثم أشار اليه بتكميله . وذكر أن الشيخ ، يَعْنِي القُوْنَوِي ، نهَى أنْ يُجْمَع بين هذا الكتاب وبين غيره من الكتب في جلد واحد ، وان كان من مؤلفاته ، وعلل ذلك بأنه مِن الورث المحمدي . وأورد في أول ذلك الشرح قصيدة دالية مشتملة على أصول أذواق التوحيد المذكورة في الفصوص(٦) .

---

(١) انظر ترجمته في : البداية والنهاية ٣٢٦/١٣ ، شذرات الذهب ٤١٢/٥ .
(٢) انظر : معجم المؤلفين ٢٧٠/٤ ، كشف الظنون ١٢٦٤/٢ .
(٣) ترجمته في : كشف الظنون ١٢٦٣/٢ ، هدية العارفين ٤٨٤/٢ ، معجم المؤلفين ٥٤/١٣ .
(٤) في كشف الظنون : "الخاتمي" بالخاء المعجمة .
(٥) انظر : معجم البلدان ١٦٩/٢ .
(٦) انظر : كشف الظنون ١٢٦٣/٢ .

(٤) شرح سعيد الدين الفرغاني (... ـ ٦٩٩هـ)[(١)] :

محمد بن أحمد ، الشهير بسعيد الدين الفرغاني ، من مشايخ الصوفية ، أخذ الطريقة عن نجيب الدين السُّهْرَوَرْدِي ، ولازمه مدة ، واستفاد من صدر الدين القُونَوِي . له عدة تصانيف ، منها : التقرير والبيان في تحرير شعب الايمان لابن عربي ، ومشارق الدراري الزُّهْر في كشف حقائق نظم الدُّر ، وهو شرح لتائية ابن الفارض بالفارسي ، وشرحه شرحا آخر بالعربي سماه "منتهى المدارك ومشتهى لب كل عارف وسالك" ، وهو أول شرح للتائية[(٢)] ، وله شرح فصوص الحكم .

(٥) كمال الدين الزملكاني (٦٦٧ ـ ٧٢٧هـ)[(٣)] :

محمد بن علي بن عبد الواحد بن عبد الكريم الزملكاني الانصاري السماكي ، الدمشقي ، الشافعي ، أبو المعالي ، كمال الدين ، الامام المتفنن في الفقه والاصول ، والنحو ، والادب ، والتصوف وغيرها ، قرأ الفقه على تاج الفزاري ، والاصول على بهاء الدين بن الزكي ، والصفي الهندي ، والنحو على بدر الدين بن مالك . وجلس للتدريس . وولي قضاء حلب مدة . له عدة مصنفات منها كتاب عجالة الراكب في ذكر أشرف المناقب ، المنهاج في تعلقات الايلاج ، وفيات الاعيان ، الفتاوى ، البرهان في اعجاز القرآن ، دلائل العجائز ، الدرة المفية في الرد على ابن تيمية ، شرح فصوص الحكم . وغير ذلك .

---

(١) ترجمته في : هدية العارفين ١٣٩/٢ ، معجم المؤلفين ٣٠٧/٨ ، حيث جعله سعد الدين ، بدل سعيد الدين ، كما جعل وفاته في حدود السبعمائة .

(٢) انظر : كشف الظنون ٢٦٥/١ .

(٣) ترجمته في : الدرر الكامنة ٧٤/٤ ، النجوم الزاهرة ٢٧٠/٩ ، طبقات الاسنوى ١٣/٢ ، هدية العارفين ١٤٦/٢ ، معجم المؤلفين ٢٥/١١ .

(٦) كمال الدين الكاشي (... ـ ٧٣٠هـ)[1] :

عبد الرزاق بن جمال الدين أحمد ، المعروف بكمال الدين ابن أبي الغنائم الكاشي ، ويقال الكاشاني ، نسبة الى "كاشان" مدينة فيما وراء النهر[2] ، الشيخ الصوفي . له عدة مصنفات أغلبها في التصوف ، منها : اصطلاحات الصوفية ، تأويلات القرآن ، رسالة في القضاء والقدر ، رشح الزلال في شرح الالفاظ المتداولة بين أرباب الاذواق والاحوال ، السراج الوهاج في تفسير القرآن ، شرح منازل السائرين ، كشف وجوه الغر لمعاني نظم الدر في شرح تائية ابن الفارض ، لطائف الاعلام في اشارات أهل الافهام في اصطلاحات الصوفية ، وشرح فصوص الحكم ، وهو مطبوع[3] .

(٧) داود القَيْصَري (... ـ ٧٥١هـ)[4] :

داود بن محمود بن محمد ، القَيْصَري ، القراماني ، الرومي الحنفي ، الصوفي ، شرف الدين ، سكن مصر ، ودرس بمدرسة أزنيق من بلاد الروم ، له عدة تصانيف أغلبها في التصوف ، منها : تحقيق ماء الحياة وكشف أسرار الظلمات ، شرح حديث الاربعين ، شرح العروض للاندلسي ، شرح قرة عين الشهود لابن عربي ، شرح القصيدة الخمرية لابن الفارض ، شرح منازل السائرين ، مراتب التوحيد ، نهاية البيان ودراية الزمان ، شرح فصوص الحكم ، وقد صدر شرحه هذا بمقدمة كاشفة

---

(١) ترجمته في : كشف الظنون ١٠٧/١ ، هدية العارفين ٥٦٧/١ معجم المؤلفين ٢١٥/٥ .
(٢) انظر : معجم البلدان ٤٣٠/٤ .
(٣) طبع هذا الشرح في المطبعة المارونية سنة ١٣٠٩هـ ، وفي مطبعة مصر سنة ١٣٢١هـ ، وفي المطبعة الميمنية سنة ١٣٤١هـ .
(٤) ترجمته في : مفتاح السعادة ٢٠٢/١ ، كشف الظنون ١٢٦٢/٢ ، هدية العارفين ٣٦١/١ ، معجم المؤلفين ١٤٢/٤

عن أمهات مقاصد القوم وله مقدمة أخرى[1] فى هذا المعنى جعله فى أحد عشر فصلا وسمى مقدمته هذه بـ "مطلع خصوص الكلم فى معانى فصوص الحكم" . الفصل الأول منه فى الوجود ، والثانى فى الأسماء والصفات ، والثالث فى الأعيان الثابتة ، الرابع فى الجوهر والعرض ، الخامس فى العوالم الكلية ، السادس فى مراتب الكشف ، السابع فى أن العالم صورة الحقيقة الانسانية الثامن فى الخلافة المحمدية ، التاسع فى الروح ، العاشر فى المظاهر العلوية والسفلية ، الحادى عشر فى النبوة والرسالة والولاية[2] .

(٨) ابن شهاب الهمدانى (... – ٧٨٦هـ)[3] :

علي بن شهاب الدين حسن بن محمد الأمير ، السيد ، المعروف بابن شهاب الهمدانى المسعودى ، الصوفى.سافر الى الهند وتوفى بها . له من المؤلفات : اختيارات منطق الطير للعطار ، أخلاق محرم ، الأوراد الفتحية ، ذخيرة الملوك ، رسالة فى البيعة من الشيخ ، روضة العلوم ودوحة الفهوم ، شرح أسماء الله الحسنى ، مشارب الأذواق فى شرح الخمرية لابن الفارض ، وشرح فصوص الحكم .

(٩) حيدر الآملى (... – كان حيا سنة ٧٨٧هـ)[4] :

حيدر بن على بن حيدر العلوى ، الحسينى ، الآملى ، الطبرى ، القاشى ، الشيعى ، نزيل بغداد . مفسر ، محدث ،

---

(١) كشف الظنون ٢/١٢٦٢ .
(٢) مطلع خصوص الكلم : ورقة ١ ، وانظر : كشف الظنون ٢/١٧٢٠ .
(٣) ترجمته فى : هدية العارفين ١/٧٢٥ ، معجم المؤلفين ٧/٢٢٥ .
(٤) ترجمته فى : ايضاح المكنون ٢/١٩٢ ، هدية العارفين ١/٣٤١ ، معجم المؤلفين ٤/٩١ .

فقيه ، صوفى ، متكلم . من تصانيفه : المحيط الأعظم فى تفسير القرآن . جامع الأسرار ومنبع الأنوار . الكشكول فيما جرى على آل الرسول ، مدارج السالكين فى مراتب العارفين ، تلخيص اصطلاحات الصوفية للكاشانى ، رسالة الأركان فى فروع شرائع أهل الايمان . وشرح فصوص الحكم لابن عربى ، وسماه "نص الفصوص فى شرح الفصوص" فرغ منه فى بغداد سنة (٧٨٢هـ) (١) .

(١٠) شرف الدين الدهلوى (... - ٧٩٥هـ) (٢) :

الشيخ أبو المحاسن شرف الدين الدهلوى . له شرح على فصوص الحكم سماه "عين الفصوص شرح الفصوص" (٣) .

(١١) شمس الدين الدهلوى (... - ٧٩٧هـ) (٤) :

شمس الدين بن شرف الدين الدهلوى . له شرح على فصوص الحكم ، سماه "نقش الفصوص" (٥) .

(١٢) أشرف السمنانى (... - ٨٠٨هـ) (٦) :

أشرف السيد أمير جهانكير بن سلطان ابراهيم السمنانى الصوفى . من تصانيفه : بشارات المريدين ، سلوة العاشقين وسكينة المشتاقين ، لطائف أشرفى ، مكتوبات ، وشرح الفصوص (٧) .

---

(١) انظر : ايضاح المكنون ٢/١٩٢ ، هدية العارفين ١/٣٤١ .
(٢) لم أقف له على ترجمة .
(٣) انظر : الثقافة الاسلامية فى الهند ص ١٨٧ .
(٤) لم أقف له على ترجمة .
(٥) انظر : الثقافة الاسلامية فى الهند ص ١٨٧ ، تاريخ الأدب العربى الذيل رقم ١ ص ٧٩٣ .
(٦) ترجمته فى : هدية العارفين ١/٢٢٤ ، معجم المؤلفين ٣/٣ .
(٧) انظر : الثقافة الاسلامية فى الهند ص ١٨٧ .

(١٣) خواجه بارسا (٧٥٦ – ٨٢٢هـ) [1] :

محمد بن محمد بن محمود ، الحافظي ، البخارى ، المشهور بخواجه بارسا ، الصوفي النقشبندى ، ولد ببخارى وقرأ على علماء عصره ، ومهر على أقرانه ، وحصل الفروع والأصول وبرع فى المعقول والمنقول ، فبرع في الحديث ، والفقه ، والتصوف وغير ذلك ، له عدة مصنفات ، منها : الفصول الستة في الحديث ، مناسك الحج ، مناقب الشيخ بهاء الدين نقشبند ، فصل الخطاب لوصل الأحباب فى التصوف ، شرح فصوص الحكم [2] .

(١٤) محمد الدهلوى (٧٢١ – ٨٢٥هـ) [3] :

محمد بن يوسف بن على بن محمد الحسيني ، الدهلوى ، أبو الفتح ، صدر الدين ، صوفى مشارك فى بعض العلوم ، ولد وتعلم فى دهلى ، واستقدمه فيروز شاه البهمني الى كُلْبَرْكَه ، فسكن بها يدرس ويفيد الى أن توفى .

من آثاره : آداب المريدين فى التصوف ، اضمار الأسرار وجد العاشقين ، شرح العوارف للشهاب السهروردى ، وشرح فصوص الحكم [4] .

(١٥) علاء الدين المَهَائِمِي (٧٧٦ – ٨٣٥هـ) [5] :

على بن أحمد بن ابراهيم بن اسماعيل ، علاء الدين

---

(١) ترجمته فى : الحدائق الوردية ص ١٤٢-١٤٣ ، هدية العارفين ١٨٣/٢ ، الفوائد البهية ص ١٩٩ ، معجم المؤلفين ٣٠٠/١١ . وقد ورد فيه أن وفاته سنة (٨٦٥هـ) وهو خطأ ، اذ هو تاريخ وفاة ابنه أبو نصر بارسا .
(٢) انظر : ايضاح المكنون ١٩٢/٢ .
(٣) ترجمته فى : هدية العارفين ١٨٤/٢ ، معجم المؤلفين ١٣٠/١٢ .
(٤) انظر : الثقافة الاسلامية فى الهند ص ١٨٧ .
(٥) انظر ترجمته فى : أبجد العلوم ٢١٩/٣ ، هدية العارفين ٧٣٠/١ ، معجم المؤلفين ٩/٧ .

المَهَائِمِي[(١)] . الدكنى ، الهندى ، الحنفى ، الصوفى ، فقيه ، مفسر ، متكلم . من مصنفاته : التفسير الرحمانى ، الزوارف فى شرح عوارف المعارف ، أجلة التأييد شرح أدلة التوحيد ، شرح النصوص لصدر الدين القونوى ، وشرح فصوص الحكم لابن عربى .

(١٦) صائن الدين الأصفهانى (... ـ ٨٣٦هـ)[(٢)] :

على بن داود بن سليمان الاصفهانى ، صائن الدين ، أصله من فارس ، وتوفى بهراة ، له مشاركة فى بعض العلوم . من تصانيفه : أسرار الصلاة ، الاعجاز فى الأحاجى والالغاز ، التمهيد فى شرح قواعد التوحيد ، شرح تائية ابن الفارض ، رسالة فى شق القمر ، مرآة الناظرين فى شرح منازل السائرين شرح فصوص الحكم لابن عربى .

(١٧) محمد الكاتب (... ـ ٨٥٥هـ)[(٣)] :

محمد بن صالح الرومى الكَلِيْبُولي ، نسبة الى "كليبولى" الحنفى ، الزاهد ، المشهور بابن الكاتب ، وبيازجى زاده ، توفى بالمدينة المنورة . من مصنفاته : المحمدية فى سيرة الأحمدية ، وهى منظومة تركية فى التصوف ، مغارب الزمان لغروب الأشياء فى العين والعيان ، وشرح فصوص الحكم لابن عربى .

وقد قال عن شرحه هذا فى كشف الظنون : "شرحه مختصر ،

---

(١) المهائمى : نسبة الى ناحية من الدكن ، مجاورة للبحر المحيط ، أى البحر الهندى . عن أبجد العلوم ٢١٩/٣ .

(٢) ترجمته فى : هدية العارفين ٧٣٠/١ ، معجم المؤلفين ٩٠/٧ .

(٣) ترجمته فى : هدية العارفين ١٩٨/٢ ، معجم المؤلفين ٨٥/١٠ ، ١٥٥/١١ .

سلك فيه مسلكا حسنا ، واعتذر بأن الشيخ كان مأمورا لتكلم مايخالف ظاهره الشرع ، ابتلاء للناس من عند الله تعالى ، وهو معذور" .(١)

(١٨) شهاب الدين الحُصْكُفِي (... - ٨٩٥هـ) :(٢)

أحمد بن يوسف بن محمد الحصكفى ، السندى ، الحلبى ، الشافعى ، القاضى شهاب الدين . عالم مشارك فى بعض العلوم له عدة مؤلفاته ، منها : كشف الدرر فى شرح المحرر للرافعى شرح طوالع الأنوار للبيضاوى فى علم الكلام ، شرح حرز الأمانى للشاطبى فى القراءات ، وتحفة الفوائد لشرح العقائد للنسفى وشرح فصوص الحكم لابن عربى .

(١٩) عبد الرحمن الجامى (٨١٧ - ٨٩٨هـ) :(٣)

عبد الرحمن بن أحمد بن محمد ، الشيرازى ، المشهور بنور الدين الجامى . ولد فى جاَم ، من بلاد ماوراء النهر ، وانتقل الى هراة ، وتفقه هناك ، واشتغل بالعلوم العقلية والنقلية وإتقنها ، ثم صحب مشايخ الصوفية ، وأخذ عنهم ، وطاف البلاد ، وعاد الى هراة ، وتوفى بها . له مصنفات كثيرة ، منها : تاريخ هراة ، تفسير القرآن ، الدرة الفاخرة فى تحقيق مذاهب الصوفية والحكماء ، ديوان شعر ، رسالة فى سلسلة النقشبندية ، رسالة فى الوجود ، سلسلة الذهب فى ذم الروافض ، شواهد النبوة لتقوية يقين أهل الفتوة ، شرح النقاية فى الفروع ، الفوائد الضيائية فى

---

(١) كشف الظنون ١٢٦٣/٢ .

(٢) ترجمته فى : هدية العارفين ١٣٦/١ ، ايضاح المكنون ١٩٢/٢ ، معجم المؤلفين ٢١٠/٢ .

(٣) ترجمته فى : شذرات الذهب ٣٦٠/٧ ، الحدائق الوردية ص ١٥١ ، هدية العارفين ٥٣٤/١ ، معجم المؤلفين ١٢٢/٥.

شرح الكافية لابن الحاجب ، شرح القصيدة الخمرية لابن الفارض نقد النصوص فى شرح نقش الفصوص ، وشرح فصوص الحكم ، وغير ذلك . وشرحه على فصوص الحكم مطبوع بهامش جواهر النصوص للنابلسى .(١)

(٢٠) بايزيد خليفة (... - ٩٠٥هـ)(٢) :

بايزيد خليفة بن عبد الله الرومى ، نزيل "أَدِرْنَه" من خلفاء جمال الخلوتى ، ومن مشايخ السلطان بايزيد الثانى . من آثاره : بيان الأسرار للأحرار فى بوادي الملك الجبار الغفار ، حاشية على أنوار التنزيل ، تفسير الفاتحة ، شرح النصوص فى تحقيق الطور المخصوص لصدر الدين القُونَوِي ، حاشية على فصوص الحكم ، وشرح فصوص الحكم . وغير ذلك .

(٢١) محمد العلائى (... - ٩١٨هـ)(٣) :

محمد بن أحمد العلائى الحنفى ، الصوفى . له شرح على فصوص الحكم ، سماه "العقد المخصوص بترصيع الفصوص"(٤) .

(٢٢) على الشيرازى (... - ٩٢٢هـ)(٥) :

على بن محمد ، المولى مظفر الدين ، الشيرازى ،

---

(١) طبع فى مطبعة الزمان ، سنة ١٣٠٤هـ ، وفى المطبعة الشرقية بمصر سنة ١٣٢٣هـ .

(٢) ترجمته فى : كشف الظنون ١١١٨/٢ ، حيث جعل وفاته سنة (٩٠٥هـ) ، وفى ص ١٢٦٣ جعل وفاته فى حدود (٩٠٠هـ) ، هدية العارفين ٢٣٠/١ ، حيث جعل وفاته فى حدود (٩١٠هـ) ، معجم المؤلفين ٣٨/٣ .

(٣) ترجمته فى : هدية العارفين ٢٢٦/٢ ، معجم المؤلفين ٢٩٣/٨ .

(٤) هكذا تسميته فى هدية العارفين ومعجم المؤلفين ، وفى تاريخ الأدب العربى : الذيل رقم ١ ص ٧٩٣ : "العقد المخصوص فى ترتيب الفصوص" .

(٥) ترجمته فى : الكواكب السائرة ٢٦٣/١ ، هدية العارفين ٧٤١/١ ، معجم المؤلفين ٢٠٤/٧ .

العمرى ، الشافعى . كان مشاركا فى بعض العلوم ، وكانت له مهارة فى المنطق ، وعلم الحساب والهيئة والهندسة . رحل الى الشام ، وسكن حلب سنة (٩١٦هـ) وأخذ بها عن جماعة . ودخل بلاد الروم ، ودرس فى القسطنطينية . وتوطن مدينة بروسا ، وتوفى بها .

من آثاره : شرح تهذيب المنطق والكلام للتفتازانى ، وحواش على الكافية فى النحو ، وحواش على كتاب اقليدس فى فن الهيئة ، وشرح فصوص الحكم لابن عربى .

(٢٣) ابن حسام الدين البدليسى (... ـ ٩٣٠هـ)[1] :

ادريس بن الشيخ حسام الدين على البدليسي ، ثم الرومى الحنفى ، عالم مشارك فى أنواع من العلوم . توجه من القسطنطينية الى نحو الاسكندرية بطريق البحر ، فحج ، ولما دخل الشام سمع أن بها نازلة الوباء ، فامتنع من الدخول اليها وسافر فى البحر الى القسطنطينية ، فأنكر عليه جمع من العلماء بدمشق وحلب ، فصنف رسالة فى الطاعون ، وجواز الفرار عنه ، وسماها الاباء عن مواقع الوباء . وله رسالة فى النفس ، وكتاب الحق اليقين فى الحق المبين فى الكلام ، وكتاب فى تاريخ آل عثمان ، وشرح فصوص الحكم ، ذكر فيه أنه مارأى شرحا وافيا ، فشرحه من غير مراجعة الى شرح[2] .

---

(١) ترجمته فى : كشف الظنون ١/٨٧٦ ، حيث أرخ وفاته سنة (٩٢٧هـ) ، ايضاح المكنون ١/٤١٠ ، حيث أرخ وفاته سنة (٩٣٠هـ) ، هدية العارفين ١/١٩٦ ، معجم المؤلفين ٢/٢١٧ .

(٢) كشف الظنون ٢/١٢٦٤ .

(٢٤) ناصر الكيلاني (... ـ كان حيا سنة ٩٤٠هـ) [(١)] :

الشريف ناصر بن الحسن ، الحسيني ، البستي ، الكيلاني الحنفي ، الشهير بالحكيم ، نزيل طيبة . فقيه ، صوفي . من آثاره : شرح مختصر القدوري ، وشرح فصوص الحكم لابن عربي ، سماه "مطالع النقش والنصوص في شرح الفصوص" ، وسماه ايضا "مجمع البحرين" . ذكر أنه شرحه بسبب مُبَشِّرة رآها سنة (٩٣٦هـ) ، حيث رأى شيخا يقرأ كتابا ، وهو الفصوص ، فأشار اليه بشرحه ، فأجاب . وأما سبب تسميته بـ "مجمع البحرين" فذلك يعود الى كونه جمع في شرحه هذا بين حِكَم الفتوحات وحِكَم الفصوص . وقد كان الفراغ منه في شهر رمضان سنة (٩٤٠هـ) [(٢)] .

(٢٥) ركن الدين الشيرازي (... ـ ٩٤٦هـ) [(٣)] :

ركن الدين مسعود .... الاسترابادي ، ثم الشيرازي الصوفي . له شرح على فصوص الحكم لابن عربي ، واسمه "نصوص الخصوص في شرح الفصوص" ، وهو شرح بالفارسي .

(٢٦) بالي أفندي (... ـ ٩٦٠هـ) [(٤)] :

الشيخ بالي خليفة أفندي ، الصوفيه وِي ، عالم مشارك في أنواع من الفنون ، ومن مشايخ الصوفية . من مؤلفاته : الأطوار السبعة ، الأطوار الستة ، شرح رسالة القضاء والقدر

---

(١) ترجمته في : هدية العارفين ٤٨٨/٢ ، معجم المؤلفين ٦٨/١٣ ، كشف الظنون ١٢٦٥/٢ .

(٢) كشف الظنون ١٢٦٥/٢ .

(٣) ترجمته في : كشف الظنون ١٢٦٤/٢ ، هدية العارفين ٤٣١/٢ .

(٤) ترجمته في : هدية العارفين ٢٣٠/١ ، معجم المؤلفين ٣٨/٣ .

شرح حديث كنت كنزا مخفيا ، نظم الواردات ، مجموعة نصائح تعليقة على اصلاح الوقاية لابن كمال باشا ، شرح فصوص الحكم وهو مطبوع .(١)

(٢٧) يحيى نَوْعِي (٩٤٠ - ١٠٠٧هـ)(٢) :

يحيى بن على بن نصوح ، القسطنطينى ، الرومى ، الحنفى المعروف بنوعى ، من قضاة العسكر . تعلم فى استانبول ، وعهد اليه بتعليم أبناء السلطان مراد . توفى باستانبول . له عدة مصنفات ، منها : تفسير سورة الملك ، محصل الكلام فى أصول الدين ، شرح الرسالة القدسية للفَنَارِي ، حاشية على شرح الجلال الدوانى لهياكل النور ، فضائل الوزراء وخصائل الأمراء ، نتائج الفنون فى بيان أنواع العلوم . وشرح فصوص الحكم ، سماه "كشف الحجاب عن وجه الكتاب" ، ألفه باشارة من السلطان العثمانى مراد بن سليم .(٣)

(٢٨) عبد الله البُوسْنَوِي (٩٩٢ - ١٠٥٤هـ)(٤) :

عبد الله عبدي بن محمد البوسنوى ، الرومى ، البيرامي كان عالما عاملا ، متبحرا فى العلوم النقلية والعقلية . ومؤلفاته كثيرة ، منها : أنفس الواردات فى شرح أول الفتوحات ، تجلى النور المبين فى مرآة اياك نعبد واياك نستعين ، الدر المنظوم فى بيان السر المعلوم ، رسالة فى الأعيان الثابتة ، رسالة حضرات الغيب ، رسالة فى شرح

---

(١) طبع فى المطبعة العثمانية بالآستانة سنة ١٣٠٩هـ .
(٢) ترجمته فى : خلاصة الأثر ٤٧٤/٤ ، هدية العارفين ٥٣١/٢ الأعلام ١٥٩/٨ .
(٣) كشف الظنون ١٢٦٣/٢ .
(٤) ترجمته فى : خلاصة الأثر ٨٦/٣ ، هدية العارفين ٤٧٦/١ ، معجم المؤلفين ٨١/٦ .

الحمد لله الذي أوجد الأشياء عن عدم وعدمه ، رفع الحجاب في اتصال البسملة بفاتحة الكتاب ، روح المتابعة في بيان شروط المبايعة ، شرح خلع النعلين لابن قَسِي ، ضياء اللَّمْعِ والبَرْق في حضرة الجَمْع والفَرْق ، قرة عين الشهود ومرآة عرائس معاني الغيب والوجود في شرح تائية ابن الفارض ، وشرح فصوص الحكم المسمى بـــ "تجليات عرائس النصوص في منصات الفصوص" . وله من الكتب غير ذلك .

(٢٩) محب الله الاكبر آبادي (... ــ ١٠٥٨هـ)(١) :

محب الله الاكبر آبادي ، الهندي ، الحنفي ، الصوفي ، له شرح على فصوص الحكم بالعربي والفارسي .

(٣٠) عبد اللطيف البهائي (... ــ ١٠٨٢هـ)(٢) :

عبد اللطيف بن بهاء الدين بن عبد الباقي البعلبكي ، ثم الدمشقي الحنفي ، المعروف بالبهائي . عالم ، أديب ، مشارك في أنواع من العلوم ، تعلم ببعلبك ، وبدمشق ، ورحل الى القسطنطينية ، وولي قضاء طرابلس الشام ، فقضاء بلغراد ثم قضاء قلبة ، وتوفي بها . له عدة مؤلفات ، منها : شرح ديوان أبي فراس ، قرة عين الطالب في نظم المنار في الأصول شرح قرة العين له ، شرح فصوص الحكم لابن عربي .

---

(١) ترجمته في : هدية العارفين ٥/٢ ، معجم المؤلفين ١٧٩/٨ ، وانظر أيضا : الثقافة الاسلامية في الهند ص ١٨٧ .

(٢) ترجمته في : خلاصة الأثر ١٤/٣ ، ايضاح المكنون ١٩٢/٢ ، هدية العارفين ٦١٧/١ ، معجم المؤلفين ٨/٦ .

(٣١) علي الكرماني (١٠٥١ – ١١٤٠هـ) (١) :

علي أصغر بن الشيخ عبد الصمد ، القنوجي ، البكري ، الكرماني الهندي ، الحنفي . فقيه ، صوفي ، مفسر . كان من أعيان علماء قنوج وأكابرها ، جمع بين العلوم العقلية والنقلية . ولد في قنوج وتوفي بها . من مصنفاته : اللطائف العلية في المعارف الالهية ، تبصرة المدارج في علم السلوك تفسير القرآن الكريم المسمى بثواقب التنزيل ، النفائس العلية في كشف أسرار المهيمنية ، وشرح فصوص الحكم .

(٣٢) عبد الغني النابلسي (١٠٥٠ – ١١٤٣هـ) (٢) :

عبد الغني بن اسماعيل بن عبد الغني بن اسماعيل بن أحمد بن ابراهيم ، الدمشقي ، الصالحي ، الحنفي ، المعروف بالنابلسي . عالم مشارك في أنواع من العلوم ، كالفقه والأدب والتصوف وغير ذلك . ولد بدمشق ، ورحل الى بغداد ، وعاد الى سورية ، وتنقل مابين فلسطين ولبنان ، وسافر الى مصر والحجاز ، واستقر بدمشق الى ان توفي . له مؤلفات كثيرة منها : ابانة النص في مسألة القص ، أي اللحية ، الابتهاج في مناسك الحاج ، الأبيات النورانية في ملوك الدولة العثمانية ، ازالة الخفا عن حلية المصطفى ، اطلاق القيود شرح مرآة الوجود ، ايضاح الدلالات في سماع الآلات ، ايضاح المقصود من معنى وحدة الوجود ، صرف الأعنة الى عقائد أهل السنة ، تعطير الأنام في تعبير المنام ، تشريف التقريب في تنزيه القرآن عن التعريب ، تحقيق الانتصار في اتفاق

(١) ترجمته في : أبجد العلوم ٢٦١/٣ ، هدية العارفين ٧٦/١ معجم المؤلفين ٣٨/٧ .
(٢) ترجمته في : تراجم الأعيان من أبناء الزمان ٣٧١/٢ ، نفحة الريحانة ١٣٧/٢ ، عجائب الآثار ٢٣٢/١ ، هدية العارفين ٥٩٠/١ ، الأعلام ، معجم المؤلفين ٢٧١/٥ .

الأشعرى والماتريدية على الاختيار ، تحقيق القضية فى الفرق بين الرشوة والهدية ، الحقيقة والمجاز فى رحلة بلاد الشام ومصر والحجاز ، الرد المتين على منتقص العارف محيى الدين رد المُفْتَرِى على الطعن فى الششترى ، شرح فصوص الحكم ، المسمى بـ "جواهر النصوص فى حل كلمات الفصوص" وهو مطبوع .(١)

(٣٣) نور الدين الكجراتى (١٠٦٤ ـ ١١٥٥هـ)(٢) :

أحمد بن محمد صالح الأحمد آبادي ، الهندى ، نور الدين عالم مشارك فى كثير من الفنون ، كان أوحد زمانه ، ولد بأحمد آباد ، واشتغل على علمائها ، وحج ، وعاد الى أحمد آباد وبنى بها مدرسة رفيعة ، وعكف على التدريس والتصنيف ، وتواليفه تزيد على مائة وخمسين كتابا ، منها : نور القارى شرح صحيح البخارى ، الحاشية على الحاشية القديمة فى العقائد ، التفسير النورانى للسبع المثانى ، حاشية على التلويح ، حاشية على شرح الجامى للكافية ، حاشية على شرح العقائد العضدية ، حاشية على شرح المطالع ، حاشية على المنهل ، حاشية على شرح الوقاية فى الفروع ، حل المعاقد لحاشية شرح المقاصد ، شرح تهذيب المنطق والكلام ، وشرح فصوص الحكم ، المسمى بـ "الطريق الأمم فى شرح فصوص الحكم".

وللفصوص شروح غير هذه الشروح المذكورة ، أعرضت عن ذكرها خشية الاطالة ، على أن آخرها هو شرح لصوفى معاصر ، هو الأستاذ محمود محمود الغراب ، الذى شرح كلام ابن عربى فى الفصوص بكلامه من كتبه الأخرى ، وخاصة الفتوحات المكية .

---

(١) طبع فى مطبعة الزمان ، سنة ١٣٠٤هـ .
وفى المطبعة الشرقية بمصر ، سنة ١٣٢٣هـ .
(٢) ترجمته فى : أبجد العلوم ٢٤٠/٣ ، هدية العارفين ١٧٣/١ ، معجم المؤلفين ١١١/٢، وانظر الثقافة الاسلامية فى الهند ص ١٨٨ .

مختصرات كتاب "فصوص الحكم" .

حسب اطلاعي المتواضع أظن أن ليس لكتاب الفصوص مختصر ، الا مختصر واحد ، وهو المسمى بـ "نقش الفصوص" ومؤلفه هو ابن عربي نفسه (١) ، صاحب الأصل . وهو مطبوع ضمن رسائل ابن عربي (٢) ، وهو مع كونه احتوى على السبعة وعشرين فصا ، الا أنه صغير الحجم ، لايتجاوز حجمه عشر حجم الأصل ، ان لم يكن أقل من ذلك ، وقد أهمل مؤلفه ذكر كثير من العبارات والجمل المطولة في الأصل ، ولم يشر اليها حتى اشارة عابرة في كلمات . وهو يخلو تقريبا من المسائل والقضايا الشاذة التي تستوجب الانكار والكفر ، بخلاف الأصل . وعلى هذا المختصر شرح لنور الدين الجامي السابق ذكره ، اسمه "نقد النصوص في شرح نقش الفصوص" . كما شرحه الشيخ اسماعيل المَوْلَوِي (٣) المتوفى سنة (١٠٤٠هـ) (٤) ، وسماه "زبدة الفحوص" .

---

(١) نَسَبَه الى ابن عربي صاحب كشف الظنون ، انظر ١٩٧٥/٢ منه بينما نسبه محمود الغراب الى تلميذه اسماعيل بن سودكين ، انظر : شرح فصوص الحكم من كلام الشيخ الأكبر ص ٨ .

(٢) طبع ضمن رسائل ابن عربي بمطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن سنة ١٣٦٧هـ .

(٣) لم أقف على ترجمته .

(٤) انظر : كشف الظنون ١٩٧٥/٢ .

حل مشكلات كتاب "فصوص الحكم" .

وهي الكتب التي ألفها أصحابها محاولة منهم لحل الكلام المغلق والمشكل في كتاب الفصوص ، سواء بتوجيه مافيه الى مايتوافق مع ماعليه جماهير المسلمين ، أو بنصرة مافيه وتأييده على أنه أمر صحيح في نفسه ، وأن الآخرين هم المخطئون في اعتقادهم ، لا ابن عربي . وهذا مايكون عادة عند عجز هؤلاء عن تطويع المشكل ، وذلك لصراحة لفظ الفصوص ، أو لكونه لايحتمل الا وجها واحدا ، فليس أمام محبيه ، حينئذ ، الا تأييده وتأكيده وطرحه على أنه أمر عادي ، لاشيء فيه ، ولايهمهم بعد ذلك أن يدافعوا نصوص الكتاب والسنة ، وما اتفق عليه جمهور الائمة .

هذا وقد حاول بعض محبي ابن عربي من مشايخ الصوفية حل تلك الكلمات المشكلات ، والعبارات المنكرات . وقد ذكر صاحب كشف الظنون ثلاثة علماء من الصوفية حاولوا حل هذه المشكلات أحدهم هو الشيخ المكي ، الذى خص علي القاري رسالته بالرد عليه ، كما سيأتي في موضعه . والذى سوف أفصل الكلام حول كتابه بعض الشيء . أما الآخران فهما :

(١) نور الدين الماهاني (٧٢٠ - ٨٢٩هـ) [(١)] :

السيد نور الدين نعمة الله بن عبد الله بن عطاء الله الماهاني الكرماني ، وماهان من مدن كرمان ، الحنفي ، الصوفي . تجرد وساح ، وحج ، وأخذ عن اليافعي وغيره ، وصار له أتباع ومريدون ، وجلس بزاويته بماهان ، فاتبعه جماعة ، واشتغل بالتصنيف في التصوف ، نظما ونثرا . مات بماهان ،

---

(١) ترجمته في : الضوء اللامع ٢٠١/١٠ ، هدية العارفين ٤٩٧/٢ ، وفيه أن ولادته سنة (٧٣١هـ) ، ووفاته سنة (٨٣٤هـ) ، معجم المؤلفين ١١٠/١٣ .

وتصانيفه كثيرة ، منها : ديوان شعر بالفارسي ، وشرح مشكلات الفصوص لابن عربي ، وغير ذلك .

(٢) ابن بهاء الدين (... – ٩٥٢هـ)[1] :

محيي الدين محمد بن بهاء الدين بن لطف الله ، البيرامي الرومي ، الحنفي ، المعروف بالبهائي ، امام مشارك في أنواع من الفنون كالفقه والحديث ، والتفسير ، وعلم الكلام ، والعربية . وهو من كبار مشايخ الصوفية ، قرأ على علماء عصره ، ومال الى التصوف ، ورحل من موطنه بالي كِسْرَى الى القسطنطينية ، واتخذ له فيها زاوية ، فكثر أتباعه ومريدوه . قال عنه الغزي : "كان عالما فاضلا في العلوم الشرعية والفرعية ، ماهرا في العلوم العقلية ، عارفا بالتفسير والحديث والعربية ، زاهدا ورعا ملازما لحدود الشريعة ، .... وكان يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر لاتأخذه في الله لومة لائم . وقد وقع منه كلام في حق بعض الوزراء ، بسبب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ، فحنق عليه الوزير ، فخافوا على الشيخ منه ، واشاروا اليه أن يسكت عنه ، فقال : غاية مايقدر عليه القتل ، وهو شهادة ، والحبس وهو عزلة وخلوة ، والنفي وهو هجرة "[2] .

مات،بعد أن حج،ببلده قيصرية . له عدة مؤلفات ، منها شرح الأسماء الحسنى ، تفسير القرآن العظيم ، شرح الفقه الاكبر لأبي حنيفة ، جمع فيه بين طريق الكلام وطريق التصوف ،

---

(١) ترجمته في : الكواكب السائرة ٢٩/٢ ، شذرات الذهب ٢٩٣/٨ ، كشف الظنون ص ١٢٨٧،١٠٣٤ ، هدية العارفين ٢٣٨/٢ ، معجم المؤلفين ١٢١/٩ .
(٢) الكواكب السائرة ٢٩/٢ .

رسالة في سر القدر ، رسالة الوجود ، الرد على ماقيل في حق الشيخ الأكبر ، وله في التصوف رسائل كثيرة .

(٣) الشيخ المكي (... ـ كان حيا سنة ٩٢٦هـ)(١) :

أبو الفتح ، فتح الدين ، محمد بن أبي المعالي مظفر الدين محمد بن حميد الدين عبد الله بن سعد الدين الكازَرُوني ، المكي ، الصديقي ، الأشعري ، الشافعي ، المعروف بالشيخ المكي ، من مشايخ السلطان سليم الأول العثماني ، المتوفى في حدود سنة ٩٢٦هـ . سكن مكة مدة من الزمن ، واشتغل بالتصوف ولازم كتب ابن عربي ، وخدمها أكثر من سبع وثلاثين سنة . ثم لما فتح السلطان سليمُ مصرَ ، رحل اليه واجتمع به وعَظُمَ قَدْرُه عنده . وكان السلطان سليم ، المذكور ، معتقدا للأولياء عموما ، وفي الشيخ ابن عربي على وجه الخصوص ، وهو الذي أظهر قبره بصالحية دمشق ، وبنى عليه قبة ومدرسة ، ورتب فيها التدريس ، وأجرى عليه ادرارا فأمر السلطانُ الشيخَ المكي أن يكتب أجوبة عما اعْتُرِض به على الشيخ محيي الدين ابن عربي ، وأن يكون بالفارسية ، ليحيط بذلك علما ، فان فهم السلطان للفارسية كان أتم ، فامتثل الشيخ المكي الأمر ووضع كتابا احتوى على أربعة وعشرين اعتراضا ، من أمهات ما اعترض به على ابن عربي ، ثم أجاب عنها . وسماه "الجانب الغربي في حل مشكلات الشيخ محيي الدين بن عربي" .

---

(١) ترجمته في : هدية العارفين ٢٢٨/٢ ، الجاذب الغيبي ورقة ٢٠١ ، وانظر : كشف الظنون ١٢٦٤/٢ ، ايضاح المكنون ٣٥٩/١ .

وصف كتاب "الجانب الغربي" .

وضع الشيخ المكي كتابه باللغة الفارسية ، كما أشار عليه السلطان سليم الأول . وقَسَّمه الى بابين وخاتمة ، الباب الأول خصه بذكر الاعتراضات الواردة على ابن عربي ؛ وقسم هذا الباب الى فصلين : الأول في الاعتراضات التي لاتتعلق بوحدة الوجود ، وهي ثمانية اعتراضات . والآخر فيما يتعلق بوحدة الوجود ، وهي ستة عشر اعتراضا . والباب الثاني جعله في الأجوبة عنها ، ثم الخاتمة التي خصها بذكر بعض مناقب ابن عربي ، وسلاسل طريقته .

وهذه الاعتراضات التي أوردها الشيخ المكي هي بعينها التي أوردها علي القاري في كتابه "رد الفصوص" وأجاب عنها غير أنه لم يلتزم ما التزمه الشيخ المكي في تخصيص باب للاعتراضات ، وآخر للأجوبة ، والرد عليها ، بل أورد كل اعتراض مع جوابه ، والرد عليه . كما أن علي القاري أورد الاعتراضات متسلسلة الأرقام من واحد الى أربع وعشرين ، بينما الشيخ المكي خص كل فصل مِن فصلي الباب الأول بترتيب رقمي مستقل ، فالفصل الأول ، وهو فصل الاعتراضات الغير متعلقة بوحدة الوجود ، وهي ثمانية اعتراضات ، سلسل أرقامها من واحد الى ثمانية . والفصل الثاني ، وهو فصل الاعتراضات المتعلقة بوحدة الوجود ، سلسل أرقامها من واحد الى ستة عشر .

وقد سلك الشيخ المكي في أجوبته تلك مسلك الشارح والمدافع ، والمؤيد ، والمستدل . أما كونه شارحا فهذا أمر ظاهر يقتضيه وضع الكتاب ، فهو أمر ملحوظ في جميع الاعتراضات ، غير أن بعضها أطال النفس في شرحها وتفصيلها ، كجواب الاعتراض ، الثاني ، والرابع ، والخامس ، والسادس

والسابع . وعلى وجه الخصوص التاسع ، لأنه أول اعتراض من اعتراضات وحدة الوجود ، والحادى عشر ، والثانى عشر ، والثالث عشر ، والسابع عشر .

وهو فى شرحه اما أن يورد نصوصا لابن عربى من كتبه الأخرى ، خاصة الفتوحات ، تشرح المبهم ، وتبين المجمل ، كما فعل فى جواب الاعتراض الثانى ، والسادس ، والسابع ، والتاسع ، وغيرها ، واما أن يتطوع بنفسه فى شرح وبيان مراد ابن عربى ، كما فعل فى جواب الاعتراض الثالث ، والاعتراض الخامس ، والثامن ، والعاشر ، والحادى عشر ، والثانى عشر ، والثالث عشر ، وغيرها . وهو فى شرحه اما يصيب مقصود ابن عربى ، واما أن يخطىء ، كما سيأتى .

وقد استعان الشيخ المكى استعانة واسعة بكتاب الفتوحات المكية ، اذ لاتخلو أكثر الأجوبة عن نصوص ابن عربى من الفتوحات ، خاصة الاعتراض السابع المتعلق بايمان فرعون والتاسع المتعلق بوحدة الوجود .

كما استعان الشيخ المكى بكلام الفلاسفة والمتكلمين فى توضيح الفكرة ، كما فى جواب الاعتراض الثالث ، والتاسع ، والحادى عشر ، والتاسع عشر . واستعان أيضا بكلام الفقهاء والأصوليين ، كما فى جواب الاعتراض الخامس والسادس ، والثامن .

كما استعان بالأدلة الشرعية من الكتاب والسنة فى تأييد وتقوية كلام ابن عربى ، كما فى جواب الاعتراض الأول ، والثانى ، والرابع ، وغيرها .

كما استعان فى توضيح الفكرة بالصور التشبيهية ، كما فى جواب الاعتراض الرابع ، والتاسع .

وأما كونه مدافعا ومؤيدا ، فلأنه نصر أفكار ابن عربى نصرة مطلقة ، ودافع عن سىء كلامه ، وأيده فيه ، خاصة فى

جواب الاعتراض الرابع المتعلق بختم الولاية ، وكون خاتم الأولياء مشكاة علوم الرسل والأنبياء ، وجواب الاعتراض السادس المتعلق بانقلاب العذاب عذوبة ، والتاسع المتصل بوحدة الوجود ، والسابع عشر المتصل بوحدة الأديان . فانه أيده فى هذه المسائل المنكرة ، وتابعه على القول بها وبغيرها .

وأما كونه مستدلا ، فلأنه استدل على أفكار وآراء ابن عربى بنصوص الكتاب والسنة وكلام الأئمة ، محاولا الحاق ابن عربى بأئمة أهل السنة ، وبيان أن كلامه لايخرج عن دائرة الكتاب والسنة وكلام الأئمة .

ومع هذا كله فقد سلك الشيخ المكى فى حل مشكلات ابن عربى ، المسلكين السابقين اللذين تقدمت الاشارة اليهما ، وهما : أنه اما أن يلتمس له من النصوص الشرعية وكلام الأئمة العلماء مايقربه من عقيدة أهل السنة ، بعد توجيه تلك النصوص وليها ، فهو بهذا يُلْبِس الباطلَ ثوبَ الحق ، فيظهر بمظهر الحق ، وهو فى حقيقته باطل . واما أن يؤيد وينصر مافيه من الباطل صراحة ، ويدلل عليه ، وذلك ان لم يجد الى المسلك الأول سبيلا .

والشيخ المكى فى كتابه هذا أصاب فى معظم الأحيان مراد ابن عربى من كلامه ، لكنه أخطأ فى عدة مواضع ، وفهم النص فهما يغاير مراد ابن عربى وكلامه ، مثال ذلك ، تخطئته لشراح الفصوص حيث حكموا على كلام ابن عربى فى فص آدم ، وهو قوله عن آدم : "فهو الحادث الأزلى ، والنشء الدائم الأبدى" بأنه تصريح بقدم العالم ، أو بعض أجزائه . على اختلاف بين الشراح . فَخَطَّأَهم الشيخُ المكي فى هذا التفسير وقال : بأن لى مدة ثلاثين سنة أطالع كتب ابن عربى ، ولاسيما الفتوحات ، ولم أر قط فيها كلاما يحتمل قدم فرد من أفراد العالم ، غير

هذه العبارة ، يعني عبارة الفصوص ، السابقة ، مع أن عبارته في الفص الموسوى شرحت مراده من هذه العبارة ـ يعني أن المراد بأزلية آدم أزليته في علم الله ـ (١) بل صرح في مواضع من الفتوحات بحدوث ماسوى الله تعالى ، سواء الأرواح والأجسام وغيرها (٢) . انتهى كلامه .

وكلام الشيخ المكي هذا خطأ ظاهر ، لأن ابن عربي يذهب الى القول بوحدة الوجود . وأن الممكنات (العالم) نسبه واعتباراته ، وعلى هذا يلزم قدم العالم ، لأنها ليست شيئا آخر غير الحق ، فلاأدرى كيف غابت هذه الحقيقة عن الشيخ المكي ، وهو الذى أيده ونصر قوله في وحدة الوجود في جواب الاعتراض التاسع .

ومثاله ، أيضا ، كلامه في جواب الاعتراض الثالث ، الذى قال فيه ابن عربي : "فما وصفناه (أى الحق) بوصف الاكنا نحن ذلك الوصف ...." (٣) ، فقال الشيخ المكي في شرحه ، مامعناه "انه من قياس الغائب على الشاهد ، فكما أننا نتصف بصفات زائدة على ذواتنا من حياة وعلم ،وقدرة ، وارادة ، .... كذلك الحق متصف بعين صفاتنا تلك ، وهي صفات زائدة على ذاته ، فصفاتنا وصفاته مشتركة في المفهوم ، ومختلفة باللوازم ، فصح أن مُشَاهَدَتِنَا صفاتِنا مشاهَدَةٌ لصفاتِهِ ومشاهَدَتِهِ لصفاتِهِ مشاهدةٌ لصفاتِنا ، لأن كل وصف وصفناه به هو وصفنا . انتهى كلامه .

وهو تفسير خاطىء لكلام ابن عربي ، جانب فيه الشيخ المكي الصواب ، لأن مراد ابن عربي مِن كوننا أوصاف الحق جل وعلا على ظاهره ، لأن الممكنات عند ابن عربي صفات الحق جل

---

(١) انظر : فصوص الحكم ، فص موسى ، ص ٢١١
وانظر أيضا ج ٢ ص ١٩٤ ـ ٢٠٠ من الاعتراض الثاني .
(٢) الجاذب الغيبي ص ٦٧ .
(٣) فصوص الحكم ص ٥٣ .

وعلا ظهرت في ساحة الوجود . وقد نبهت على هذا الخطأ في موضعه .

ومثاله ، أيضا ، كلامه في جواب الاعتراض الثالث والعشرون والرابع والعشرون ، وقد نبهت عليهما في مواضعهما .

هذه بعض الأمثلة على أخطاء الشيخ المكي في فهمه لكلام ابن عربي ، وله أخطاء أخرى غير ماذكر .

وعلى كلٍ فالشيخ المكي جاء في كتابه هذا منتصرا لابن عربي ، ومدافعا ومؤيدا ، شرح ظاهر كلامه بما هو أظهر في الكفر ، وأجرى شرح معظم نصوصه على ظواهرها ، خاصة فيما يتعلق بوحدة الوجود ، ووحدة الأديان ، وصحة كل اعتقاد ، وانقلاب العذاب عذوبة ، وكون خاتم الأولياء مشكاة علوم جميع الأنبياء والأولياء بما فيهم خاتم الأنبياء ،......، فاذا كان شرحه كذلك فأين المشكل من كلام ابن عربي ؟ فاذا كان الشيخ المكي يجري كلام ابن عربي على ظاهره ، ثم بعد ذلك يوافقه القول به ، فأين المشكل ، وأين المبهم ، وأين ماتواضعوا عليه من المصطلحات والرموز ، والاشارات ؟ فهذا يدل على أن ابن عربي أجرى كلامه على ظاهره ، وظاهره هو المراد ، وليس ثمة أمر آخر بعد هذا .

هذه دراسة مبسطة موجزة عن كتاب "الجانب الغربي في حل مشكلات الشيخ محيي الدين بن عربي" . وقد قال مؤلفه في آخره : "... اني وأنا الفقير التُرابي مصنف هذا الكتاب أبو الفتح محمد بن مظفر الدين محمد بن حميد الدين عبد الله الصديقي ، المشهور بالشيخ المكي ، قد خدمت سبعا وثلاثين سنة كلام حضرة الشيخ الأكبر ، والكبريت الأحمر ، والخاتم الأصفر ، والنور الأزهر،أبو عبد الله محمد بن علي بن العربي

وفتحت إقفاله واشكاله ....".(١)

وكتاب "الجانب الغربي" منه نسخة خطية في المكتبة الوطنية في طهران (كتبخانه مللى) ، تحت رقم ٢٩٠٤ (عرفان) نُسِخَتْ في القرن الثالث عشر .

ونسخة أخرى في المكتبة المركزية في طهران (كتبخانه دانشكاه تهران) ، تحت رقم ٤٨٦٨ . نُسِخَتْ سنة ٩٣٤هـ .

ونسخة ثالثة في كمتبة ولي الدين التركية ، ضمن مجموعة رقم ١٧٩٥ .

ونسخة رابعة في نفس المكتبة ، ضمن مجموعة رقم ١٧٩٩ .

ولم أتمكن من اقتناء أي نسخة من هذه النسخ الأربع .

بيد أني حتى لو وقفت على هذه النسخ لم أكن لانتفع بها لانها باللغة الفارسية ، لذا كنت أتطلع الى الوقوف على ترجمة له . فوقعت ، بحمد الله ، بعد مدة ،على ترجمة له في مكتبة نور عثمانية ، تحت رقم (٢٣٥٤) تصوف . سماه مترجمه : "الفضل الوَهْبِي في ترجمة الجانب الغربي" . ومترجمه هو الشيخ أحمد نِيْلِّي ميرزا زاده ، كما جاء في مقدمة الترجمة . وكنت أظن الترجمة من الفارسية الى العربية ، لكن تبين لي أنها الى اللغة التركية (العثمانية) . فاقتضى الامر - لما لم أقف على نسخة باللغة العربية ، أن أبحث عن وسيلة لترجمته ، فكلفنا الاستاذ الدكتور أحمد غرقشه(٢) ، وهو دكتور تركي في جامعة استانبول ، يجيد اللغة التركية (العثمانية) كما يجيد اللغة العربية ، لترجمة كتاب "الفضل الوهبي" الى اللغة العربية ، فاستجاب الاستاذ لهذا الطلب ، وأنجز الترجمة ، فجزاه الله خيرا ، فوقعت ترجمة عن ترجمة . وقد

---

(١) الجاذب الغيبي ص ٤٤٠، ٤٤١ .

(٢) الحقيقة أن الذي سعى لي ودلني على الأستاذ المترجم ، وسلمه الكتاب هو الأستاذ الدكتور موفق بن عبد الله بن عبد القادر ، فجزاه الله خيرا ، فكم له من يد بيضاء علي .

انتفعت بترجمته الى حدٍ ما . لكن لما كان الكتاب لايخلو من مباحث فلسفية وكلامية وصوفية ، ولما كانت ترجمته عن ترجمة لم تقع الترجمة موقعها في كثير من المواضع فكان هذا دافعا لي الى البحث مرة أخرى عن نسخة بخط عربي ، وبعد مدة وقفت بحمد الله تعالى ، على كتاب "الجاذب الغيبي الى الجانب الغربي" ، لمحمد بن عبد الرسول بن عبد السيد بن عبد الرسول ، البَرْزَنْجِي ، الشَّهْرَزُورِي ، المدني ، الشافعي ، الامام المفسر ، والمحدث ، والأصولي ، والأديب ، واللغوي ، المولود بشهر زور سنة (١٠٤٠هـ) والمتوفى بالمدينة سنة (١١٠٣هـ)(١) ، صاحب كتاب "الاشاعة في أشراط الساعة" ، و"التأييد والعون للقائلين بايمان فرعون" .

وقد ترجم البرزنجي في كتابه "الجاذب الغيبي" نص كلام الشيخ المكي في كتابه "الجانب الغربي" ، وترجمته ترجمة جيدة أتت مطابقة لما أورده علي القاري من نصوص عن الشيخ المكي في كتابه المذكور .

وقد ذكر البرزنجي في مقدمة الكتاب السبب الدافع له للقيام بترجمة الكتاب ، حيث قال : "... لما لم يكن لأهل الحرمين ، بل ولا أكثر بلاد العرب اعتناء بلغة الفرس ، ولايفهمون معناها ، طلب مني بعض الأجلاء المهرة في العلوم الظاهرة والباطنة من المحبين والمعتقدين لجناب الشيخ (يعني ابن عربي) ، وهو مع ذلك من اخواننا في الطريقة ، ومن أصدقائنا ، بل هو أعظم صديق ... فأجبته الى طلبه ...... ، وهو أن أُعَرِّب "الجانب الغربي" .... فشرعت فيه بعون الله وتوفيقه ، مستعينا بالله ، ثم بكلام الشيخ

---

(١) ترجمته في : هدية العارفين ٣٠٢/٢ ، معجم المؤلفين ١٦٥/١٠ .

وبيانه وتحقيقه ، وسميته "الجاذب الغيبي الى الجانب الغربي" (١) .

وقد غير البرزنجي في ترجمته ترتيب الكتاب ، اذ نقل الخاتمة ، التي ختمها الشيخ المكي بالتعريف بابن عربي وسلاسل طريقته ، الى المقدمة ، فجعلها مقدمة الكتاب ، وأنشأ خاتمة من زيادته ، عبارة عن مجموعة أحاديث تتعلق بسعة رحمة الله في الدنيا ، ويوم القيامة ، وسعة مغفرته ، وفضل بني آدم ، وفضل الأولياء ، ونصرة الله لدينه ولأوليائه الى قيام الساعة ، وغير ذلك .

كما جعل الكتاب بابا واحدا ، بدل بابين كما في الأصل وذلك بأن أورد جواب كل اعتراض بعده مباشرة ، وذلك حتى يتم التطبيق بين كل اعتراض وجوابه . وقد أبقى البرزنجي ترتيب الاعتراضات ، الأربع وعشرين ، على وضعها .

وقد كان عمل البرزنجي اضافة الى ترجمة النص مايلي :

(١) التنبيه على الصحيح من عزو الشيخ المكي لكلام ابن عربي ، فقد وقع منه بعض الأخطاء في العزو ، وذلك بأن عزى كلام ابن عربي ، في بعض المواضع الى غير أماكنها وأبوابها . فنبه البرزنجي الى ذلك ، وأصلح العزو . ومثال ذلك كما في الاعتراض التاسع ، حيث عزا الشيخ المكي قول ابن عربي : "سبحان من أظهر الأشياء وهو عينها" الى مقدمة كتاب الفتوحات ، وهو خطأ . فنبه البرزنجي الى ذلك ، وعزاه الى محله . لأن نص ابن عربي في مقدمة الفتوحات هو : "الحمد لله الذي أوجد الأشياء عن عدم وعدمه" .

(٢) أضاف البرزنجي الى النصوص التي أوردها الشيخ المكي

---

(١) الجاذب الغيبي ص ٣٠٢ .

نقلا عن بقية كتبه ، خاصة الفتوحات ، من أجل توضيح مذهبه ، نصوصاً أخر ، لم يوردها الشيخ المكي . وقد أكثر البرزنجي من ذكر الشواهد من كلام ابن عربي ، على وجه الخصوص في جواب الاعتراض الثاني ، والسادس ، والسابع ، والتاسع .

(٣) الاستدراك على الشيخ المكي ، في بعض الأحيان ، ومثال ذلك في جواب الاعتراض التاسع ، عندما أورد الشيخ المكي ، عبارة الجرجاني عن حاشية التجريد في حكاية مذهب القائلين بوحدة الوجود ، وقد أوردها الشيخ المكي على أن الشريف الجرجاني ذم هذا المذهب وحط من قدره ، فاستدرك عليه البرزنجي هذا ، وأورد للشريف الجرجاني نصوصه الأخرى من نفس الحاشية تؤكد مدح الجرجاني لهذا المذهب ، وثنائه عليه . وقد نبهت عليه في موضعه .

(٤) تخطئته للشيخ المكي ، اذا رأى منه فهما غريبا خاطئا لكلام ابن عربي . والاتيان بالمعنى الصحيح ، حسبما فهمه هو . ومثال ذلك في جواب الاعتراض الثاني عشر ، في الفص النوحي ، الذي قال فيه ابن عربي : "لو أن نوحا جمع لقومه بين الدعوتين لأجابوه ، فدعاهم جهارا ثم دعاهم اسرارا ، .... وقال : دعوت قومي ليلا ونهارا ، فلم يزدهم دعائي الا فرارا" (١) . فجعل الشيخ المكي ، نوحا المذكور في الآية ، هو نوح النبي ، عليه السلام ، وجعل القوم المشار اليهم ، قومه الكفرة ، الذين أعرضوا عن دعوته ، وفسر الليل والنهار بالتنزيه والتشبيه ، والطوفان والغرق ، الطوفان

---

(١) فصوص الحكم ص ٧٠ .

والفرق الحقيقيين . فخطأه البرزنجي في هذا التفسير .
وجعل المراد من نوح في الآية (أي في كلام ابن عربي) ،
الشيخ المرشد ، الذي على قَدَم نوح ، والقوم (قوم نوح)
عبارة عن سالكي طريق الله ، والليل والنهار اشارتين
الى التنزيه والتشبيه ، والطوفان اشارة الى العلم (١) .

(٥) ضم البرزنجي في كتابه هذا فوائد ونكت وزيادات
اقتضتها الحاجة .

وهو مع كل مازاد وضمه الى كلام الشيخ المكي ، قد ميز
الاصل عن الزيادات ، وذلك بالتنبيه على الزيادة بقوله في
أولها : "قلت" ، وفي ختامها : "والله أعلم" .

وقد أنجز البرزنجي كتابه هذا في مدة تقرب من شهر ،
وكان الفراغ منه عصر يوم السبت ، الثاني والعشرين من شوال
سنة ١٠٩٦هـ ، بظاهر المدينة (٢) .

والنسخة التي وقفت عليها من هذا الكتاب ، نسخة مصورة
على ميكروفيلم ، من مخطوطات المكتبة المركزية في جامعة أم
القرى . تحت رقم (٨٣٧) .

---

(١) الجاذب الغيبي ص ٤١٧ . وقد أخطأ البرزنجي في تفسيره هذا وجانب الصواب ، بل الصحيح ماذهب اليه الشيخ المكي . والله أعلم .
(٢) الجاذب الغيبي ص ٤٤١ .

الردود على كتاب "فصوص الحكم" .

وأعني بالردود هي تلك الكتب والرسائل التي ألفت في معالجة بعض نصوص الفصوص أو كلها ، والتي بين أصحابها مواضع الخطأ والزلل التي وقع فيها صاحب الفصوص ، والتنبيه عليها وابطالها اما شرعا أو عقلا . ولا أعني بالردود تلك الكتب التي أُلفت في الحكم على ابن عربي ، والتي ساق فيها واضعوها كلام الأئمة والعلماء في شخص ابن عربي ، ككتاب "القول المنبي في ترجمة ابن عربي" للامام السخاوي ، وغيره بل هذه الكتب تلحق بكتب التراجم ، لا الردود .

وقد ألف في الرد على كتاب "فصوص الحكم" بعض كبار العلماء ، منهم :

(١) عماد الدين الواسطي (٦٥٧ - ٧١١هـ)(١) :

أحمد بن ابراهيم بن عبد الرحمن بن مسعود بن عمر ، الواسطي ، البغدادي ثم الدمشقي ، الحنبلي . الامام الزاهد القدوة ، الفقيه . درس الفقه الشافعي ، ثم انتقل الى مذهب الامام أحمد . والتقَى بابن تيمية واستفاد منه . وأقبل على السنة النبوية ، واعتنى بها أصولا وفروعا . وكان ابن تيمية يجله ويعظمه ، ويقول عنه : هو جنيد وقته .

قال عنه الذهبي : كان سيدا عارفا كبير الشأن ، منقطعا الى الله تعالى .... صنف أجزاء عديدة في السلوك والسير الى الله تعالى ، وفي الرد على الاتحادية والمبتدعة اهـ . له عدة مصنفات ، منها : شرح منازل السائرين ولم يتمه ، واختصر الكافي وسماه "البلغة" ،

---

(١) ترجمته في : ذيل طبقات الحنابلة ٣٥٨/٢ ، شذرات الذهب ٢٤/٦، ٢٥ ، الدرر الكامنة ٩١/١ ، هدية العارفين ١٠٣/١

ومفتاح طريق المحبين ، وغير ذلك .

وقد ذكر السخاوى فى القول المنبى ، أنه وضع ثلاثة تصانيف فى الرد على الاتحاديين والقائلين بوحدة الوجود ، كل واحد منها فى كراسة ، أحدها : البيان المفيد فى الفرق بين الالحاد والتوحيد . وثانيها : لوامع الاسترشاد فى الفرق بين التوحيد والالحاد . وثالثها : أشعة النصوص فى هتك أستار أسرار الفصوص .(١)

ويبدو أن هذا الكتاب رد على كتاب "فصوص الحكم" كما هو ظاهر من عنوانه . وقد بحثت عن هذا الكتاب فى فهارس المخطوطات فلم أقف عليه .

(٢) تقى الدين ابن تيمية (٦٦١ - ٧٢٨هـ) :

شيخ الاسلام ، أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ، ابن تيمية الحرانى ، ثم الدمشقى ، الحنبلى ، الامام الجامع للعلوم . وقد أبطل مذهب ابن عربى وأتباعه فى عدة مواضع من كتبه . واليه تنسب رسالة "الرد الأقوم على مافى فصوص الحكم" .(٢) وهذه الرسالة لاتستحق هذه التسمية فى الحقيقة ، ولا أظن أن التسمية من الشيخ ، بل لعلها من النساخ ، أو غير ذلك ، لأن الرسالة ليست ردا على كتاب فصوص الحكم ، اذ لم يرد فيها ذكر أى نص من كلام ابن عربى فى الفصوص ، والرد عليه . بل قد عالج مؤلفها الفكرة العامة عند الصوفية ، فى الذات الالهية وفى الوجود ، ورد على مذهبهم القائم على وحدة الوجود ، بما فيه مذهب ابن عربى . فتسمية الرسالة

---

(١) القول المنبى ورقة ٤٨/أ ، وانظر : تنبيه الغبى الى تكفير ابن عربى ص ١٥٣ .

(٢) هذه الرسالة مطبوعة ضمن مجموع فتاوى ابن تيمية ، انظر ٢/٣٦٢-٤٥١ .

"بالرد الاقوم على مافى فصوص الحكم" تسمية ليست فى موضعها
لكن لشيخ الاسلام رسالة أخرى تحوى ردودا على مواضع كثيرة من كتاب "فصوص الحكم" ، وهى رسالة "حقيقة مذهب الاتحاديين أو وحدة الوجود" (١) . فقد أورد ابن تيمية فى هذه الرسالة نصوصا كثيرة لابن عربى من كتابه "فصوص الحكم" ورد عليها . وقد ابتدأ المؤلف فى رسالته هذه بذكر أصول مذهب القائلين بوحدة الوجود ، ومنهم ابن عربى ، حيث ذكر أن مذهبه يقوم على أصلين ، أحدهما : أن المعدوم شىء ثابت فى العدم . والآخر : أن وجود الأعيان نفس وجود الحق وعينه . ثم ذكر أصول تلميذه القُونَوِي ، ثم أصول العفيف التلمسانى ، ثم ذكر أوجه كفر هذا المذهب وضلاله ، ثم بعد ذلك ساق عدة نصوص من الفصوص ورد عليها (٢) ، فقد أورد مقتطعات من فص نوح ، عليه السلام ، وفص يوسف ، عليه السلام (٣) ، وفص شيث (٤) ، الذى أورد له فيه كلاما طويلا ، يتعلق بوحدة الوجود ، وختم الولاية ، وكون خاتم الأولياء مشكاة علوم جميع الرسل والأنبياء ، بما فيهم خاتم الرسل صلوات الله وسلامه عليه . وقد أبطل ابن تيمية كلامه بوجوه كثيرة . ومقطع من فص عزير عن التفضيل بين النبى والرسول والولى ، ورد عليه (٥) . وأبيات شعر من فص اسماعيل ، عليه السلام ، وهى التى تتحدث عن تنعم أهل النار بالنار ، ورد عليها (٦) . كما نقل مقطعا طويلا من فص هارون ، عليه السلام ، وهو الذى يتحدث فيه ابن عربى عن سبب اتخاذ بنى اسرائيل العجل الها من دون الله ، والحكمة فى ذلك ، وانكار موسى على هارون انكاره على قومه اتخاذهم العجل ، والحكمة فى عبادة ماسوى الله ....الخ ، ثم أبطل كلامه ورده عليه . كما نقل مقطعا طويلا من فص موسى عليه السلام ، وهى

---

(١) الرسالة مطبوعة ضمن مجموع الفتاوى ١٣٤/٢-٢٨٥ ، كما هى مطبوعة ضمن مجموعة الرسائل والمسائل ٣/٤-١١٤ .
(٢) انظر : حقيقة مذهب الاتحاديين ، ضمن مجموع الفتاوى ١٩٨/٢ ومابعدها ، ص ٢٥١، ٢٦٥ .
(٣) المرجع السابق ص ٢٠٤ .
(٤) المرجع السابق ص ٢٠٥ ومابعدها .
(٥) المرجع السابق ص ٢٢١ ومابعدها .
(٦) المرجع السابق ص ٢٤٢ .

المحاورة التي دارت بين موسى ، عليه السلام ، وفرعون . وأبطل ماجاء فيها .

هذه هي المواضع التي أورد فيها ابن تيمية من كلام ابن عربي في الفصوص وأبطلها في رسالته المذكورة ، وأكتفي بهذه الرسالة من رسائل ابن تيمية التي رد فيها على بعض المواضع من كتاب فصوص الحكم على الرغم من وجود رسائل أخرى له في هذا الباب مثل رسالة بغية المرتاد في الرد على أهل العناد والله أعلم .

(٣) سيف الدين السعودي (... - ٧٣٦هـ)(١) :

عبد اللطيف بن عبد الله بن بلبان السعودي . فقيه ، صوفي ، مؤرخ . قال عنه ابن حجر : "كان خيرا دينا ،..... وله شعر على طريقة الصوفية" . من مؤلفاته : الغيث العارض في معارضة ابن الفارض . ونسب اليه صاحب معجم المؤلفين كتاب "القول المنبي عن ترجمة ابن عربي" والصحيح أنه للسخاوي . وقد نقل السخاوي في كتابه المذكور (القول المنبي) ترجمة السيف السعودي وكلامه في ابن عربي ، وأشار الى أنه ألف كتابا في الرد على كتاب فصوص الحكم ، وسماه "بيان حكم مافي الفصوص من الاعتقادات المفسودة والأقوال الباطلة المردودة"(٢) . منه نسخة خطية في معهد المخطوطات ، تحت رقم (فاتح ٢٢٦٦) .

والسيف السعودي هو الذي أنشأ سؤالا في حق ابن عربي وكتبه وبعث به الى من عرفه من علماء عصره ، ليكتبوا عليه جوابهم(٣) ، ثم جمع هذه الأجوبة في كتاب ، ولعله الحقه بكتابه المذكور آنفا . والله أعلم .

---

(١) ترجمته في : الدرر الكامنة ٤٠٦/٢ ، هدية العارفين ٦١٦/١ ، معجم المؤلفين ١٢/٦ .
(٢) القول المنبي : ورقة ٧٠/ب .
(٣) انظر صورة هذا السؤال ، وجواب العلماء عليه ، في : العقد الثمين ١٦٣/٢ ومابعدها ، القول المنبي ورقة ٥٠/ب

(٤) شمس الدين العَيْزَري (٧٢٤ - ٨٠٨هـ)[1] :

محمد بن محمد بن محمد بن الخضر بن سمَرى ، الأَسَدي ، الزبيري نسبة الى الزبير بن العوام ، الغزي ، الشافعى ، المعروف بشمس الدين العَيْزَري . ولد بالقدس ، ونشأ بالقاهرة فتفقه بها على الشمس بن عدلان ، والتقى أحمد بن محمد العطار ، ومحيى الدين الزنكلوني ، وأخذ القراءات عن جماعة من العلماء . ثم رحل الى غزة . ودخل دمشق فأخذ بها عن ابن كثير ، والتقى السبكى ، وابن القيم ، وابن شيخ الجبل ، وسراج الدين الهندى ، والسراج البُلْقِيني ، والتاج السبكى ، وغيرهم .

له مصنفات كثيرة ، منها : أخلاق الأخيار فى مهمات الأذكار ، أسنى المقاصد فى تحرير القواعد ، أوضح المسالك فى المناسك ، البروق اللوامع فيما أُوْرِد على جمع الجوامع ، بلغة الحثيث فى علم الحديث ، بلغة ذوى الخصاصة فى حل الخلاصة ، وهو شرح على الألفية ، تشنيف المسامع بشرح جمع الجوامع ، الظهير فى فقه الشرح الكبير ، المناهل الصافية فى حل الكافية . وغير ذلك .

ذكر السخاوى فى القول المنبى أن له ردا على فصوص الحكم ، سماه "تسورات النصوص على تهورات الفصوص"[2] . وقد بحثت عنه فى فهارس المخطوطات فلم أقف عليه .

---

(١) ترجمته فى : الضوء اللامع ٢١٨/٩ ، بغية الوعاة ص ٩٥ ، شذرات الذهب ٧٩/٧ ، البدر الطالع ٢٥٤/٢ ، هدية العارفين ١٧٨/٢ .

(٢) القول المنبى ورقة ١٤٥ ، وانظر : توضيح المقاصد وتصحيح القواعد ١٦٧/١ .

(٥) علاء الدين البخاري (٧٧٩ - ٨٤١هـ)[1] :

محمد بن محمد بن محمد بن محمد بن محمد بن محمد بن محمد ، علاء الدين ، البخاري العجمي ، الحنفي . ولد ببلاد العجم ونشأ ببخارى ، وأخذ عن أبيه وخاله العلاء عبد الرحمن والسعد التفتازاني ، وارتحل في طلب العلم الى أن تقدم في الفقه والأصلين والعربية واللغة والمنطق والجدل ، والمعاني والبيان والبديع وغيرها . وتوجه الى بلاد الهند ، فقطن كَلْبَرْجَا ، ونشر العلم هناك ، ثم قدم مكة فجاور بها ، وانتفع به غالب أعيانها . ثم قدم القاهرة فأقام بها سنين وأنثال عليه العلماء من كل مذهب ينتفعون منه وعظمه الأكابر فمَن دونَهم ، بحيث كان اذا اجتمع معه القضاة يكونون عن يمينه ، وعن يساره كالسلطان . واذا حضر عنده أعيان الدولة بالغ في وعظهم والاغلاظ عليهم ، بل ويراسل السلطان معهم بما هو أشد في الاغلاظ ، ويحضه على ازالة المظالم والمنكرات . وقد حدث للعلاء البخاري في بعض مجالسه أنه جرى ذكر ابن عربي ، فكفره العلاء البخاري ، فانبرى للدفاع عن ابن عربي شمس الدين البساطي ، وانتشر الكلام بين الحاضرين ، واحتد النقاش بين البخاري والبساطي ، الى أن صاح به العلاء البخاري : أنت معزول ، ولو لم يعزلك السلطان .... والقصة قد مر ذكرها من قبل[2] ، فلاحاجة الى تكرارها ، ولكن اقتضى الأمر التنويه بها . وقد رحل البخاري بعد هذه الحادثة عن مصر متوجها الى دمشق الشام ، وهناك ألف رسالته المشهورة ، المسماة بـ "فاضحة الملحدين وناصحة الموحدين" ، في الرد

---

(١) ترجمته في : الضوء اللامع ٢٩١/٩ ، شذرات الذهب ٢٤١/٧، البدر الطالع ٢٦٠/٢ ، كشف الظنون ١٢١٥/٢ ، هدية العارفين ١٩١/٢ .

(٢) انظر ص٥٨٤

على ابن عربى فى كتابه "فصوص الحكم" .

والعلاء البخارى ، فيما أحسب بعد البحث ، ليست له من المؤلفات فى الرد على فصوص الحكم الا هذه الرسالة . لكن فى هدية العارفين (١٩١/٢) ، ومعجم المؤلفين (٢٩٤/١١) ، أن له بجانب هذه الرسالة ، رسالة أخرى هى : "رسالة فى الرد على الوجودية وفصوص الشيخ الاكبر وأمثاله" . وأظن أنهما قد صيرا رسالته "فاضحة الملحدين" رسالتين ، فباعتبار عنوانها جعلاها رسالة ، وباعتبار مضمونها ومحتواها جعلاها رسالة أخرى ، وهى هى فى الواقع . والله أعلم .

ورسالة "فاضحة الملحدين وناصحة الموحدين" منها نسخة مصورة على ميكروفيلم فى مركز البحث العلمى فى جامعة أم القرى، تحت رقم (٢١١عقيدة) وهى مصورة عن النسخة الخطية فى مكتبة الأوقاف العامة فى بغداد ، تحت رقم (٦٨٠٠/١ مجاميع)، وباسم "رد على كتاب فصوص الحكم لابن عربى" ، لمؤلفه : محمد ابن محمد البخارى الحنفى (١) . جاء فى أول الرسالة : "الحمد لله المتعال عما يقول الظالمون علوا كبيرا ، والصلاة والسلام المتوالى على نبينا الصادع بالحق بشيرا ونذيرا..." (٢)

وفى ختامها : "فسبحان من شرح صدور المؤمنين بنور الايمان وختم بظهور السخط والخذلان على قلوب الملحدين ......" (٣) .

ومنها نسخة فى الكتبخانة الخديوية ، ضمن مجموعة رقم (٧٧) عنوانها : "فاضحة الملحدين وناصحة الموحدين" لعلاء الدين البخارى (٤) .

---

(١) انظر : فهرس المخطوطات العربية فى مكتبة الأوقاف فى بغداد ٥٤٦/٢ .
(٢) انظر : فاضحة الملحدين (رد الفصوص) ورقة ١/أ .
(٣) المصدر السابق ورقة ٤٨ .
(٤) انظر : فهرس الكتبخانة الخديوية ٥٦٦/٢ .

ومنها نسخة فى مكتبة برلين ، تحت رقم (٢٨٩١) بعنوان "فاتحة الملحدين فى الرد على العارف بالله محيى الدين" المؤلف : علاء الدين محمد البخارى .(١)

ومنها نسخة فى مكتبة الازهر ، ضمن مجموعة رقم (٧٧٥ مجاميع) حليم ٣٤٨٢٢ ، من ورقة ٦٩-٩٧ .

بعنوان : "رسالة البخارى فى الرد على الوجودية " .

ومقدمة الرسالة نفس المقدمة المذكورة سابقا .

ومنها نسخة فى معهد المخطوطات ، تحت رقم (عمومية ٣٤٤٥) بعنوان : "رسالة فى الرد على كتاب الفصوص لابن عربى" تأليف : علاء الدين البخارى .

* وقد نُسِبَتْ هذه الرسالة ، خطأ إلى الامام سعد الدين التفتازانى المتوفى سنة (٧٩١هـ) شيخ العلاء البخارى .

فقد جاء ذكر هذه الرسالة فى فهرس مخطوطات مكتبة برلين ، تحت رقم (٢٨٩١) ، وفيها مايدل نسبتها الى السعد التفتازانى ، وقد جاءت مقدمتها مطابقة لمقدمة "فاتحة الملحدين" .

كما جاء ذكرها فى فهرس مخطوطات مكتبة الأزهر ، ضمن مجموعة رقم (٧٧٥ مجاميع) حليم ٣٤٨٢٢ ، بعنوان : "رسالة التفتازانى ، وهو العلامة مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازانى الهروى ،.........، فى الرد على بعض مواضع من فصوص الحكم لابن عربى" . ومقدمة الرسالة هى بعينها مقدمة رسالة "فاتحة الملحدين" .

كما جاء ذكرها فى فهرس مخطوطات مكتبة طبقبو سرّاي ، تحت رقم (٥١٠٦) بعنوان "رد الفصوص" للتفتازانى ، ومقدمتها أيضا ، عين مقدمة "فاتحة الملحدين" .

---

(١) انظر : فهرس مكتبة برلين /٤١ .

وقد طبعت هذه الرسالة في استانبول سنة (١٢٩٤هـ) منسوبة للتفتازاني ، بعنوان "رسالة في وحدة الوجود لسعد الدين التفتازاني" . وبعد أن اطلعت عليها وجدتها هي بعينها رسالة "فاضحة الملحدين" لعلاء الدين البخاري . فالكلام فيهما متطابق من أول الرسالة الى آخرها ، لافرق بينهما ، الا في بضعة أسطر في المقدمة ، حيث جاء في المطبوع بعد المقدمة المشار اليها في "فاضحة الملحدين" : "وبعد : فيقول الفقير الى الله الغني مسعود بن عمر المدعو بسعد الدين التفتازاني ، هداه الله الى سواء الطريق ، وأذاقه حلاوة التحقيق ، لما رأيت أباطيل كتاب الفصوص ، أنطقني الحق على هذا النسق :

كتاب الفصوص ضلال الأمم — ورَيْن القلوب نقيض الحكم

.............الخ ، فذكر عدة أبيات ، ثم قال : "فاعلم أن الله تعالى برحمته ....الخ وهنا يتفق المطبوع مع رسالة "فاضحة الملحدين" تماما ، الى نهاية الرسالة .

فثبت بهذا أن هاتين الرسالتين رسالة واحدة ، وعلى هذا فهي اما للعلاء البخاري أو لشيخه السعد التفتازاني . والأدلة تشهد أنها للبخاري ، وأن تلك العبارة في المطبوع ، والتي جاء فيها ذكر اسم التفتازاني ، مقحمة من النساخ أو عند طباعتها .

أما الأدلة على أنها لعلاء الدين البخاري ، فهي :

(١) تنفير العلاء البخاري من كتب ابن عربي وتكفيره ، والمبالغة في الحط عليه ، كما عُلم مما سبق ، وهذا أمر مشتهر عنه بين العلماء ، الأمر الذي لم يشتهر عن التفتازاني .

(٢) لم ينسب أحد ممن ترجم للتفتازاني ، اليه رسالة في الرد على فصوص الحكم . بينما نسبوا ذلك الى العلاء

البخارى ، فقد نسب اليه كلٌّ مِن صاحب كشف الظنون ، وهدية العارفين الرسالة السابقة باسم "فاضحة الملحدين وناصحة الموحدين" (١).

كما نسب اليه هذه الرسالة الامام السخاوى فى الضوء اللامع ، مشيرا الى سبب ومكان وزمان تاليفه هذه الرسالة ، وبعض العلماء الذين قرأوها عليه ، حيث قال : "ثم بعد ذلك (أى بعد مجلس المناظرة بينه وبين البساطى) سنة أربع وثلاثين أو قبلها تحول الى دمشق ، فقطنها ، وصنف رسالته "فاضحة الملحدين" بين فيها زيف ابن عربى . وقرأها عليه شيخنا العلاء القلقشندي (٢) هناك فى شعبان سنة أربع وثلاثين ، ثم البَلاطُنِسِي (٣) وآخرون (٤)" .

(٣) وهو الدليل القاطع على أنه من تصنيف العلاء البخارى ، ذلك أنه جاء فى هذه الرسالة ، سواء المنسوبة الى البخارى أو التفتازانى ، مانصه : "ثم ان اخوانى فى الدين ، وأعوانى على نصرة الاسلام والمسلمين كثيرا مايلتمسون منى رد أباطيل الفصوص بالبراهين العقلية ، لابقواطع النصوص ، لرد هؤلاء الملاحدة بالحاد كل حكم منصوص ،......... وكان يعوقنى عن الشروع فى ذلك

---

(١) انظر : كشف الظنون ١٢١٥/٢ ، هدية العارفين ١٩١/٢ ، وكذا نسبها البقاعي له ، أيضا ، انظر : تنبيه الغبى الى تكفير ابن عربى ص ٣٧ .

(٢) العلاء القلقشندي (٧٨٨ - ٨٥٦هـ) .
هو على بن أحمد بن اسماعيل بن محمد بن اسماعيل ، أبو الفتوح ، العلاء ، القرشى ، القلقشندى ، القاهرى ، الشافعى .
انظر ترجمته فى : الضوء اللامع ١٦١/٥ .

(٣) شمس الدين البلاطنسى (٧٩٨ - ٨٦٣هـ) .
محمد بن عبد الله بن خليل بن أحمد بن على بن حسن ، الشمس البلاطنسى ثم الدمشقى ، الشافعى .
انظر ترجمته فى : الضوء اللامع ٨٦/٨ ، هدية العارفين ٢٠٢/٢ .

(٤) انظر : الضوء اللامع ٢٩٢/٩ . وانظر أيضا الضوء اللامع ترجمة العلمين المذكورين ، فقد أشار ، أيضا ، الى سماعهما الكتاب المذكور من مؤلفه .

التحرير بعض العوائق والمعاذير ، الى أن وفقنى الله تعالى فى الأرض المقدسة ، بدمشق المحروسة ، لتحرير رسالة مترجمة بفاضحة الملحدين وناصحة الموحدين ...". (١)

ففى هذا النص دليلان على أن الرسالة من تأليف علاء الدين البخارى : الأول أنها ألفت فى دمشق ، ومعلوم من ترجمة الامامين ، أن الذى رحل الى دمشق منهما هو العلاء البخارى . وهذا أمر ثابت عنه . بخلاف التفتازانى ، فانه لم يثبت عنه أنه رحل اليها ، ولاذكر أحد ممن ترجم له ذلك .

الآخر : أنه جاء فى النص تسمية الرسالة بـ "فاضحة الملحدين وناصحة الموحدين" وهى رسالة نسبها مَن تصدى لترجمة الامامين الى العلاء البخارى ، لاالى التفتازانى .

وبهذا ثبت أن هاتين الرسالتين هى فى الواقع رسالة واحدة ، كما ثبت أنها لعلاء الدين البخارى ، والله أعلم .

وبعد هذه المقدمة والتى كان المقصود منها اثبات نسبة الكتاب وعنوانه ، قد آن الشروع فى استعراض محتوى الكتاب وطريقة مؤلفه فى الرد على كتاب "فصوص الحكم" بشكل اجمالى .

* استهل المصنف رسالته ، بعد حمد الله والثناء عليه وعلى نبيه ، صلى الله عليه وسلم ، بكلمات أبان فيها عن قيمة العقل الذى وهبه للانسان ، والغرض منه . وبين عقب ذلك الفرق بين توحيد العارفين ، وتوحيد الزنادقة الوجوديين ، ثم بين مُتَعَلَّق الكشف الموفى بأنه نيل لما لاينالهُ العقلُ ويُدْرِكه ، لانيل مايحيله العقل ويبطله ، الأمر الذى ذهب اليه الوجودية . وذلك باحالتهم نفى ثبوت الأشياء فى الخارج على

---

(١) انظر : ورقة ٩/أ من هذه الرسالة ، المسماة بـ "رد الفصوص" المنسوبة للبخارى ، وهى نسخة أوقاف بغداد ، وانظر ص ١٠ من نفس الرسالة ، المسماة بـ "رسالة فى وحدة الوجود" والمنسوبة للتفتازانى ، والمطبوعة فى استانبول .

الكشف والمعاينة .

ثم ذكر بعد ذلك كمال الدين الاسلامي ، وكون محمد ، صلى الله عليه وسلم ، خاتم النبيين والمرسلين ، وأوجب على كل أحد متابعته وترك هواه ، والرضى والتسليم لحكم الشرع والدين . وطرح مايقوله الفلاسفة السفهاء ، المنكسرين للشرائع والنحل ، والجاحدين لتفاصيل الاديان والملل . ثم نوه بعد ذلك بابن عربي ، وذكر وقاحته وحماقته عندما جعل نفسه خاتم الأولياء ، وأنه مشكاة علوم جميع الرسل والأنبياء والأولياء ، فذمه المصنف ذما بليغا ، حيث عده ، بسبب مقالته هذه ، أوقح من مسيلمة الكذاب ، حيث لم يرض ابن عربي بما رضي به مسيلمة من ادعاء رتبة التساوي .

ثم نوه أيضا بديباجة كتاب "فصوص الحكم" ، والتي ذكر فيها ابن عربي رؤياه للنبي ، صلى الله عليه وسلم ، وتسليمه كتاب "فصوص الحكم" . فأبطل كلامه هذا ورده عليه أبلغ رد ، حيث قال : "هل سمعت عاقلا يروج الزندقة المخالفة للعقل والشرع ، الباطلة بأسرها من الاصل والفرع ، بأن النبي ، صلى الله عليه وسلم ، بعد مُضِي ستمائة عام من وفاته ، عليه السلام ، أمر في المنام باظهار مايهدم ملته التي مهدها مدة ثلاث وعشرين سنة الى آخر حياته ، ويجعل الكتب المنزلة من السماء تدليسا لأمر المبدأ والمعاد على العالمين ، والرسل والأنبياء مع الصادقين في دعوى الألوهية معاندين مجادلين ، مسمين للعارفين بالله سفهاء جاهلين ، وللعابدين لله أغوياء مشركين ، ولأمر المبدأ والمعاد مدة حياتهم على العباد مدلسين ، الى أن أزال ذلك التدليس والتلبيس ، بعد انقضاء عهد الأنبياء والمرسلين ذلك الحشاش الغوي المبين . ولايخفى على معاشر العقلاء أن اختلاق مثل هذه الرؤيا لترويج مثل هذه الدعوى شهادة صادقة على مايُحْكَى عنه

أنه كان كذابا حشاشا كأوغاد الأوباش ....." .(١)

ثم ذكر بعد ذلك التأويلات الباطنية عند هؤلاء المتصوفة الوجوديين ، الذين يتلاعبون بنصوص الشرع حسب أهوائهم .

وحكى بعد ذلك اجماع العلماء على كفر من يفعل ذلك .

ثم ذكر بعد ذلك ماعليه هؤلاء الوجوديون ، من كونهم يجاهرون بألوهية جميع الممكنات ، حتى وجود الخبائث والقاذورات ، وباباحة جميع المحرمات ..... وضرب لذلك بعض الأمثلة .

* ثم ذكر بعد ذلك الداعي الى تأليف هذه الرسالة ، ومكان تأليفها ، اذ ذكر أن بعض اخوانه في الدين – ولعله يعني به بعض تلامذته – التمس منه رد أباطيل الفصوص بالبراهين العقلية ، لابقواطع النصوص والأدلة النقلية ، حيث كانوا يعدون ذلك فتحا في الاسلام ،....، فأجاب المصنف سؤالهم ، وصنف رسالته في دمشق .

* ثم قبل شروعه في ابطال مذهب ابن عربي ، مهد مقدمة هامة ترشد الى بطلان أوهام الوجودية ، ألا وهو اعتقاد ثبوت الأشياء في الخارج ، وأنها حقائق ثابتة ، متحققة الوجود في الخارج ، وليست أوهاما وخيالات ، كما يذهب اليه السوفسطائية نفاة الحقائق . وكما يذهب اليه الوجودية تبعا لهم ، اذ لايتحقق نَفْيُ الكثرة المشهودة الا بالأخذ بمذهب السوفسطائية م وقد ذكر المؤلف أن أساس الدين يقوم على ثبوت حقائق الاشياء وأن بنفيها ينهدم كل دين ، حيث قال : "اعلم أن أساس دين الاسلام ، وهو معرفة الله تعالى ، بالاستدلال على وجوده بوجود مصنوعاته ، انما يتوقف على ثبوت حقائق الاشياء ، ثم عليه يُبْتَنَى ، أيضا ، ثبوت ذوات الأنبياء ، وشرائعهم المنزلة

---

(١) انظر ورقة ٥/ب من المخطوط ، ص ٦ من المطبوع .

عليهم من السماء ، وثبوت الجنة والنار ، والثواب والعقاب ....". [1] وقد أطال المصنف في هذه المقدمة بعض الشيء ، وأبطل فيها قول ابن عربي بالأعيان الثابتة [2]. كما ذكر ، أيضا ، الالتزامات الباطلة والمحالة ، التي يلتزمها القائلون بوحدة الوجود ، وذلك حتى يتم لهم هذا المذهب ، من هذه الالتزامات الباطلة ، ادعاء ثبوت مايَحْكُمُ بديهةُ العقل بانتفائه ، وكإنكار مايَحْكُم بديهةُ العقل بثبوته ، وكالتزام مذهب السوفسطائية ، وكالالحاد في آيات الله . ثم ضرب الأمثلة على كل التزام من هذه الالتزامات الباطلة [3].

ثم ذكر في هذه المقدمة ،أيضا ، الحصن المنيع الذى يتحصن به القائلون بوحدة الوجود لترويج باطلهم ، فهم أولا لما عجزوا عن اقامة البرهان على مذهبهم أحالوه على الكشف والعيان ، وثانيا بان يُعَبِّروا عن طاماتهم بالعبارات الهائلات والترهات المدهشات ، التي لم يعهد مثلها لافي السنة ولافي الكتاب ، سترا لعوار زندقتهم ، وصونا عن أن يقف على بطلانها بديهةُ الآراء .

* ثم بعد أن فرغ من تمهيد تلك المقدمة ، شرع في ابطال أساس مذهب الوجودية في الذات الالهية والوجود ، اذ حكى أن مذهبهم فيه أن الله تعالى هو الوجود المطلق المنبسط في المظاهر ، أى الوجود لابشرط شيء . ثم أورد المصنف أدلتهم العقلية والسمعية على مذهبهم هذا وأبطلها . وقد أطال المصنف النفس في هذه القضية ، وأورد كل ماقيل فيها من براهين وأدلة ، وأجاب عنها بأجوبة عقلية محكمة تدل على قوته ودقته في العلوم العقلية . وقد أخذت هذه القضية عدة صفحات من الرسالة . ثم أعقب المصنف هذه القضية

---

(١) انظر : ورقة ١٠/ب ، ص ١١ من المطبوع .
(٢) المصدرين السابقين ورقة ١١/أ ، ص ١٢ .
(٣) المصدرين السابقين ورقة ١١/ب ، ص ١٣ ومابعدهما .

قضية أخرى لها صلة وثيقة بها ، ألا وهى دعوى الصوفية الوجودية أن مرادهم من كون الله تعالى وجودا مطلقا - فرارا من لوازمه الباطلة ، وهى كون المطلق مفهوما كليا لاوجود له فى الخارج ، بل وجوده فى أفراده - أى واحد شخصى موجود فى الخارج . بمعنى أنهم يفسرون الوجود المطلق بالوجود الشخصى . وقد أبطل المصنف هذه الدعوى أيضا ، وأطال فيها الكلام وأجاد .(١)

* ثم نوه المصنف ببعض منكرات ابن عربى فى فصوصه ، كدعواه أن كل مَن عبد الأصنام فقد عبد الله ، وأن موسى أنكر على هارون ، عليهما السلام ، لانكاره على عبدة العجل وعدم اتباعه لهم فى ذلك الفعل ، اذ كان موسى أعرف بالله من هارون . فذمه المصنف على مثل هذه الوقائح والقبائح ، حتى قال فيه : فجعل ذلك الغوى المبين هارون ، عليه السلام ، أقل من عبدة العجل معرفة برب العالمين . ثم ساق بعدها الآيات القرآنية الدالة على بطلان هذه الفرية(٢) ، ثم ساق بعد ذلك بعض أدلة ابن عربى النقلية على دعواه تلك - أعنى صحة ألوهية كل شىء - وأجاب عنها وأبطلها .

* ثم تعرض المصنف الى شرح بعض مصطلحات الصوفية ، والتى يتمسك بها الوجودية ، ويفهمونها على غير معناها المتوافع عليه بين واضعيها حين وضعوها ، كمصطلح الوحدة ، والفناء ، والبقاء ، والجمع ، والتفرقة . فبَيَّنَ المصنفُ معانيها عند الصوفية وأنها لاتفيد الوصول الى مذهب وحدة الوجود ، وليست مقدمات له . كما بين تبديل الوجودية الملحدين لمعانى هذه المصطلحات ، بحيث جعلوها تتمشى مع مذهبهم . وقد أطال المصنف فى هذه المسألة ، أيضا ، وفصل

---

(١) انظر المصدرين السابقين ورقة ١٦/ب ، ص ٢١ ومابعدهما .
(٢) المصدرين السابقين ورقة ٣٥/أ ، ص ٢٧ ومابعدهما .

تلك المصطلحات تفصيلا علميا ، يدل على تفوقه وعلو كعبه في التصوف[(١)] .

* ثم شرع في بيان معنى التوحيد عند الصوفية المؤمنة واستدل على ذلك التوحيد بأبيات شعر لشيخ الاسلام الهروى في منازل السائرين ، وهي قوله :

مَاوَحَّدَ الواحدَ مِن واحد ... اذ كُلُّ مَن وَحَّده جاحد

الى آخر هذه الأبيات التي تتحدث عن التوحيد الصوفي .

ثم بين تمسك القائلين بوحدة الوجود بتلك الأبيات ، وكيف يصرفون كلامه الى غير مراده ، ويحملونه على مذهب وحدة الوجود[(٢)] .

* ثم تناول المصنف معنى الكافر والزنديق بالشرح والتفصيل ، وبين الفارق بينهما وبين المرتد[(٣)] .

* وبعد ذلك شرع المصنف في المسألة الأخيرة من مسائل هذه الرسالة ، إلا وهي مسألة ايمان فرعون ، التي نص عليها ابن عربي في كتاب "فصوص الحكم" . وقد أورد المصنف أدلة ابن عربي على تلك الدعوى ، وأجاب عنها وأبطلها . كما تطوع هو ببيان كفر فرعون ، وأنه مات على الكفر ، وأن ايمانه في حال البأس لم ينفعه ، وذلك بعدة أوجه ، وقد أطال في سوق الآيات والنصوص التي تشهد على كفره وعدم قبول ايمانه[(٤)] .

* ثم ختم الرسالة ببعض الكلمات والعبارات التي ذم فيها ابن عربي وكتابه "فصوص الحكم" .

هذا ملخص فحوى هذه الرسالة ، ويمكن اجمال المسائل الرئيسية فيها في نقاط :

---

(١) المصدرين السابقين ورقة ٣٨/ب ، ص ٣٠ ومابعدهما .
(٢) المصدرين السابقين ورقة ٣٦/أ ، ص ٣٦ ومابعدهما .
(٣) المصدرين السابقين ورقة ٣٧/ب ، ص ٣٨ .
(٤) المصدرين السابقين ورقة ٣٨/أ ، ص ٣٨ ومابعدهما الى آخر الرسالة .

(١) المقدمة ، والتي اشتملت على ثبوت حقائق الأشياء في الخارج .
(٢) مسألة وحدة الوجود عند الصوفية .
(٣) شرح بعض مصطلحات الصوفية التي تمسك بها القائلون بوحدة الوجود ، كالوحدة ، والفناء ، والبقاء ، والجمع والتفرقة .
(٤) مسألة ايمان فرعون .

هذه هي المسائل الرئيسية التي أَوْلَىٰ المصنف عنايته اياها ، وماسواها فقد نوه بها ، واقتضب الكلام فيها .

وبهذا العرض السريع لمادة هذه الرسالة بان أن علاء الدين البخاري لم يتناول جميع منكرات الفصوص بالرد ، بل ولاعلى أغلبها أو أقل من ذلك . بل اكتفى بالرد على بعض المسائل . أهمها - والتي شغلت عدة صفحات من الرسالة - فكرة وحدة الوجود . وهو في ابطاله لهذه الفكرة التي يَنْعَى بها على ابن عربي لم يأت حتى بنص واحد من الفصوص تشهد عليه بذلك ، بل اكتفى بعرض صورة هذا المذهب والرد عليه ، مع أن نصوصه في هذا المذهب تملأ الفصوص .

وتَلِي هذه المسألة أهمية مسألة ايمان فرعون ، والتي شغلت صفحات عديدة من رد المصنف .

هاتان المسألتان هما اللتان أَوْلَى المصنف اهتمامه اياهما بالرد والابطال من مسائل الفصوص ، وماعداها فقد أشار اليها اشارة سريعة وهي ديباجة الفصوص ، ودعوى ختم الولاية ، ودعوى صحة كل عبادة ، وألوهية كل معبود .

فمجموع المسائل التي تناولها المصنف بالابطال خمسة فقط .

(٦) برهان الدين البقاعي (٨٠٩ - ٨٨٥هـ)[(١)] :

ابراهيم بن عمر بن حسن الرباط بن علي بن أبي بكر ، أبو الحسن برهان الدين ، الخرباوي ، البقاعي ، الشافعي ، نزيل القاهرة ثم دمشق . الامام الفقيه ، المحدث المفسر ، الأديب ، المؤرخ . ولد بقرية خربة روحا من عمل البقاع ، ونشأ بها ، ثم تحول الى دمشق ، ثم فارقها ودخل بيت المقدس ثم القاهرة . أخذ عن أساطين عمره كابن ناصر الدين ، وابن حجر ، والتقي الحصني ، والشرف السبكي ، والعلاء القلقشندي وغيرهم . وكانت وفاته بدمشق .

ومصنفاته كثيرة ، منها : نظم الدرر في تناسب الآي والسور ، الأصل الأصيل في تحريم النقل من التوراة والانجيل ، القول المألوف في الرد على منكر المعروف ، ديوان شعر سماه "اشعار الواعي بأشعار البقاعي" ، الاطلاع على حجة الوداع ، اشلاء الباز على ابن الخباز ، جواهر البحار في نظم سيرة النبي المختار ، تحذير العباد من أهل العناد ببدعة الاتحاد وغير ذلك .

* أما كتابه في الرد على كتاب "فصوص الحكم" فهو "تنبيه الغبي بتكفير عمر بن الفارض وابن عربي"[(٢)] .

ومنهج البقاعي في كتابه هذا هو ايراد نصوص كتاب "فصوص الحكم" وأبيات تائية ابن الفارض ، دون التعليق عليها غالبا ، واذا ماعلق عليها ، اكتفى بذمها ، وكونها خلاف ماجاء به الشرع . دون أن يتناولها بالابطال نقلا وعقلا . ولعله أراد بوضعه الكتاب على هذا النحو ، مجرد ايقاف

---

(١) ترجمته في : الضوء اللامع ١/١٠١-١١٠ ، شذرات الذهب ٣٣٩/٧ ، هدية العارفين ٢١/١ .

(٢) انظر : شذرات الذهب ٣٤٠/٧ ، وقد طبع بعنوان : "مصرع التصوف" أو "تنبيه الغبي الى تكفير ابن عربي" بتحقيق عبد الرحمن الوكيل .

القارىء وتنبيهه على المواضع المنكرة من كتاب "فصوص الحكم" و"تائية ابن الفارض" .

ثم ان البقاعي قد ملأ كتابه هذا بذكر فتاوى العلماء وحكمهم في ابن عربي وكلامه ، وقد أفرد المؤلف هذه الفتاوى في آخر الرسالة ، لكنه قد يُدْخِل أثناء سَوْقه نصوص ابن عربي وابن الفارض شيئا من فتاوى العلماء القاضية بكفرهما ، وضلالهما .

والبقاعي قد أورد في كتابه هذا نصوص خمسة عشر فصا من مجموع الفصوص السبع وعشرين ، انتقدها على ابن عربي . وهي فص آدم ، ونوح ، وادريس ، واسماعيل ، ويوسف ، وهود ، وشعيب ، وعيسى ، وسليمان ، وأيوب ، والياس ، ولقمان وهارون ، وموسى ، ومحمد ، عليهم الصلاة والسلام .

وقد أطال البقاعي في ذكر مقاطع كل فص من هذه الفصوص بل ربما أورد غالب عبارة الفص كما فعل في فص نوح ، عليه السلام ، وفص هود عليه السلام .

ومنكرات محتوى هذه النصوص التي ساقها من تلك الفصوص تتمثل بدعوى وحدة الوجود ، وظهور الحق في كل صورة ومظهر ، ووحدة الاديان ، وصحة عبادة الأوثان والأصنام ، وتخطئة الأنبياء في دعوتهم وعلومهم ، وفوز وسعادة كل الخلائق ، واخلاف الوعيد ، وانقلاب العذاب عذوبة ، وسعة رحمة الله جميع خلقه حتى الكفار والمشركين ، وايمان فرعون ، وغير ذلك . بيد أنه لم يتناول جميع منكرات ابن عربي في فصوصه اذ قد أغفل المصنف ، على سبيل المثال ، دعوى ابن عربي ختم الولاية تلك المسألة التي أخذت حيزا كبيرا من فص شيث . فلم يورد عنها أي نص ، وكذا دعوى بقاء واستمرار النبوة والتي ذكرها ابن عربي في فص عُزَير ، وغير ذلك .

(٧) ابراهيم الحلبي (... ـ ٩٥٦هـ)[(١)] :

ابراهيم بن محمد بن ابراهيم ، العلامة ، الفاضل ، المعروف بالمولى ابراهيم الحلبي ، الحنفي . أصله من مدينة حلب نشأ بها وقرأ هناك على علماء عصره ، ثم ارتحل الى مصر ، وقرأ على علمائها في الحديث والتفسير والأصول ، والفروع . ثم رحل الى بلاد الروم ، وسكن القسطنطينية ، وصار اماما في بعض الجوامع ، ثم صار اماما وخطيبا بجامع السلطان محمد الفاتح بالقسطنطينية . قال عنه في الشقائق النعمانية : "كان عالما بالعلوم العربية والتفسير ، والحديث ، وعلوم القراءات ، وكانت له اليد الطولى في الفقه والأصول ، وكانت مسائل الأصول نصب عينيه " .

وقال صاحب شذرات الذهب : "كان سعدى جلبي مفتي الديار الرومية يعول عليه في مشكلات الفتاوى" . اهـ

وكان الشيخ الحلبي كثير الحط على ابن عربي وكثير الانتقاد له .

وقد ترك بعد وفاته عدة مؤلفات ، منها :

تسفيه الغبي في تنزيه ابن العربي ، تلخيص فتح القدير تلخيص القاموس للفيروز آبادي ، درة الموحدين وردة الملحدين ، الرهص والوقص لمستحل الرقص ، سلك النظام شرح جواهر الكلام في العقائد ، شرح ألفية العراقي في الحديث ، شرح التائية للمقرى في التذكير ، غنية المتملي شرح منية المصلي ، القول التام عند ذكر ولادته عليه السلام ، ملتقى الأبحر في الفروع ، وغير ذلك من الكتب والرسائل .

وكتابه الذى ألفه في الرد على فصوص الحكم هو

---

(١) ترجمته في : الطبقات السنية ٢٥٦/١ ، الشقائق النعمانية ١١٠/٢ ، الكواكب السائرة ٧٧/٢ ، شذرات الذهب ٣٠٨/٨ كشف الظنون ١٢٦٤/٢ ، هدية العارفين ٢٧/١ .

"نعمة الذريعة فى نمرة الشريعة" ، ممن نسب اليه هذا الكتاب على أنه رد للفصوص ، حاجي خليفة فى كشف الظنون (١٢٦٤/٢) ، حيث جاء فيه : "..... فصنف الشيخ ابراهيم بن محمد الحلبي ، الخطيب بجامع السلطان محمد خان ،..... كتابا فى رده (أى رد الفصوص) ، سماه "نعمة الذريعة فى نمرة الشريعة" ، أمضاه المولى سَعْدِي المفتِى ، والشيخ محمد ابن الياس ، المعروف بجَوِّي زاده" .

والبغدادى فى هدية العارفين (٢٧/١) ، حيث عدد أسماء كتبه ، فذكر منها كتاب "نعمة الذريعة فى نمرة الشريعة" ردا للفصوص .

* وهذا الكتاب منه نسخة خطية فى مكتبة الأزهر ، ضمن مجموعة تحت رقم (٧٧٥ مجاميع) حليم ٣٤٨٢٢ .

* ونسخة خطية فى دار الكتب المصرية ، تحت رقم (٨٧٢)

* ونسخة فى مكتبة طوبقبوسراى ، تحت رقم (٥٠٩٩) .

ولم يتيسر لى الوقوف على هذا الكتاب لأستعرض ماجاء فيه .

(٨) الملا علي القاري ، صاحب هذا الكتاب ، الذى أقوم بتحقيقه ، وسوف يأتى الكلام حول منهج المؤلف فيه فى الفصل الآتى .

هذا الذى تيسر لى الوقوف عليه من كتب الردود على كتاب "فصوص الحكم" ، وهناك كتب ورسائل أخرى ألفت فى الرد على ابن عربى ، أشار اليها بعض العلماء ، لكن أهملت ذكرها لأنه لم تنص عناوينها على أنها ردود على نصوص كتاب "فصوص الحكم" ، ولا الذين أشاروا اليها ذكروا ذلك . فَغَلَّبْتُ أنها من الكتب والرسائل التى تطرقت الى فكرته العامة ومذهبه فى وحدة الوجود ، وأنكرت عليه ذلك ، دون أن تتناول نصوص كتاب

"الفصوص" بالنقد والابطال .

فمن هذه الكتب كتاب "الارتباط" لقطب الدين محمد بن أحمد القسطلاني المتوفى سنة (٦٨٦هـ)(١) . فقد قال البقاعي في كتابه "تنبيه الغبي" (ص ١٥٣) : "قطب الدين ابن القسطلاني حذر الناس من تصديقه ، وبين في مصنفاته فساد قاعدته ، وضلال طريقه في كتاب سماه "الارتباط" ذكر فيه جماعة من هؤلاء الأنماط" .

وكتاب "كشف الظلمة عن هذه الأمة" لمحمد بن علي بن عبد الله ، جمال الدين ، المعروف بابن نور الدين ، المتوفى سنة (٨٢٠هـ)(٢) ، وغيرهما من الكتب التي ألفت في هذا المجال .

---

(١) ترجمته في : شذرات الذهب ٣٩٧/٥ ، حسن المحاضرة ٢٣٦/١ هدية العارفين ١٣٥/٢ .

(٢) ترجمته في : الضوء اللامع ٢٢٣/٨ ، هدية العارفين ١٧٨/٢ ، الاعلام ٢٨٧/٦ .
وقد نسب اليه هذا الكتاب في الرد على ابن عربي ، البريهي في تاريخه ، نقل ذلك علي القاري في كتاب "فر العون" ص ١٥١ .

الفصل الثانى

دراسة كتاب رد الفصوص المسمى

بـ "مرتبة الوجود ومنزلة الشهود"

وفيه أربعة مباحث :

المبحث الأول : الباعث الى تأليفه والمعنى بالرد

المبحث الثانى : عرض محتوى الكتاب

المبحث الثالث : منهج المؤلف فى كتابه

المبحث الرابع : عملى فى التحقيق

الفصل الثانى

دراسة كتاب "رد الفصوص"

تمهيد فى موقف على القارى من ابن عربى :

لقد اتسم موقف الملا على القارى مِن ضُلّال الصوفية بوجه عام ، وابن عربى بوجه خاص ، بالكره والبغض لهم ، والتنفير منهم ، والحط عليهم ، واظهار ضلالهم وفسادهم ، والحض على التضييق عليهم ، بل وعلى قتل وحرق أصحاب العقائد الباطلة منهم ، كالوجودية والحلولية والاتحادية وغيرهم ، لأن حكم هؤلاء حكم الزنادقة ، الذين لاينفع معهم الا سيف ملوك الاسلام. ولأن خطر ضلالهم وفسادهم أشد على الاسلام والمسلمين من خطر اليهود والنصارى والكفرة والمشركين ، ذلك أن ضَلَال وفساد كلام هؤلاء يظهر لكل مسلم ، لكون مناوأتهم للمسلمين وطعنهم فى دين الاسلام واعراضهم عنه ، يَكْفِي كدليل للمسلمين على كفرهم وكرههم للاسلام والمسلمين ، فبذا يُعْرِض عامة المسلمين عنهم ، ولاينخدعون بكلامهم ، بخلاف ضُلّال الصوفية ، فانهم لدعواهم الاسلام وانتسابهم اليه ، واظهارهم الزهد والورع والتقشف ، وتَزَيِّهم بزي الصالحين والأولياء ، أدى الى انخداع كثير من عوام المسلمين بهم ، والتاثر بأفكارهم ومذاهبهم الباطلة ، دون علم ودراية وتحقق . ولم يدروا أن هؤلاء الصوفية وأمثالهم زنادقة ضلال ، يكيدون للاسلام ، كيد الباطنية ، التى عجزت عن الوقوف أمام الاسلام فى ميادين الحرب والقتال ، فالتجأت فى محاربة الاسلام ، بعد أن دخلوا فى صفوف المسلمين وأظهروا التدين به ، الى أسلوب الكيد والاحتيال ، بإفساد مادة الاسلام ونصوصه ،. وذلك بالتأويلات الباطنية ، التى بها أفرغوا النصوص الشرعية من مدلولاتها ومحتواها ، فأهلكوا بذلك أغمارا من الناس . لكن حفظ الله

دينه وأعلى كلمته ، بأن وَفَّق علماء الاسلام الى كشف هذه الحيل والأباطيل ، التى يريد منها هؤلاء الزنادقة ابطال الدين . بأن أظهر فى كل عصر مِن العصور مَن يهتك أسرارهم ، ويفضحهم على رؤوس الاشهاد .

والامام علي القاري هو واحد من أولئك العلماء الذين لم يغتروا بزخارف كلام هؤلاء الزنادقة المتصوفة ، ولا التفتوا الى أباطيلهم المروجة على طبق التصوف والزهد والولاية والكشف ، بل تفطن الى خطرهم ، وفساد مذاهبهم ، فانبرى للرد عليهم ، وسعى فى فضيحتهم .

وقد أشار الملا علي القاري فى عدة مواضع من كتبه الى ابن عربى وأتباعه الوجوديين ، وأنكر عليهم ، ورماهم بالضلال والفساد وسوء الاعتقاد . ورأيه هذا فى ابن عربى هو الذى استقر عليه فى آخر الأمر الى وفاته ، لأنه كان ، أول الأمر ، من مُحْسِني الظن به ، الى أن وقف على حقيقة مذهبه ، فرجع عنه . والذى يدل على أنه كان من محسنى الظن به ، قوله فى شرح الفقه الأكبر ، بعد أن ذكر تفضيل المسلمين ، بالاجماع ، الأنبياء على الأولياء : "وأما ماحُكِيَ عن ابن العربى من خلاف ذلك ، فحسن الظن به أنه مِن المفتريات عليه المنسوبة اليه" (١) .

أما المواضع التى أنكر فيها علي القاري علىٰ المتصوفة الوجودية بشكل عام ، فمنها قوله فى شرح الفقه الأكبر (ص ٨٣) عند شرحه لقول أبى حنيفة : ولايكون بينه (أى بين الله) وبين خلقه مسافة : "أي لافى غاية مِن القرب ، ولافى نهاية مِن البُعد ، ولايوصف بالاتصال ولابنعت الانفصال ، ولابالحلول والاتحاد ، كما يقوله الوجودية المائلون الى الاتحاد" .

---

(١) شرح الفقه الأكبر ص ١٢٢ .

ومنها قوله في شرح منظومة بدء الأمالي (ص ١٩) : "وأما التوحيد الصرف الذي يقول به الوجودية والحلولية والاتحادية من أن الحق هو الوجود المطلق ، فشر من كفر الثنوية" .

ومنهـا قوله في شرح عين العلم (٤٥/١) ، عند حديثه عن بعض العلوم الضارة المحرمة : "ومنها الشَطَحِيَّات ، وهي الدعاوي الطويلة العريضة في العِشْق مع الله والوصال المُغْنِي عن الأعمال الظاهرة ، حتى ينتهي قوم الى دعوى الاتحاد من العينية والحلول وغيرها من أنواع الاتحاد" .

ومنها قوله في شرح الشفا (٤٨٣/٤) عند شرحه لبعض صور الكفر : "مَن اعتقد أن الله جسم ، أو المسيح ، أو بعضٌ مَن يلقاه في الطريق ،..... فليس بعارف به ، أي بوجوده سبحانه وتعالى ، وهو كافر ، حيث لم يفرق بين وجود واجب الوجود ، وبين وجود الحادث ، في مقام الشهود ، ومِن هنا كَفَّر أرباب الحلول والاتحاد والوجودية من أهل الالحاد ، الذين ضرر فسادهم على العباد أكثر مِن سائر أهل الكفر والعناد .

وقال في الكتاب المذكور (٤٩٨/٤) عند تعداد صور الكفر "(ومنهم)[1] أصحاب الحلول من النصارى والباطنية والوجودية والنصيرية ....." .

وقال في الكتاب المذكور (٥٠١/٤) عند شرحه لقول صاحب "الشفا" : "أو حلوله في بعض الأشخاص كقول بعض المتصوفة" ، فَشَرَحَهُ علي القاري ، بقوله : "أي المتشبهة بالصوفية من الحلولية والوجودية والاتحادية كابن سبعين ، والعفيف التلمساني ، والشمس التبريزي ، زعموا أن السالك اذا أمعن في سلوكه ، وخاض في لُجَّة وصوله واستغرق في بحر حضوره فربما حل فيه ، سبحانه وتعالى ، كالنار في الفحم ، فيرتفع الأمر

---

(١) زيادة للتوضيح .

والنهي ،..........، وعن بعض متصوفة أهل مصر أنه كان يقول لأصحابه طوفوا ببيت الرب ، يعني قلبه ، فيدورون حوله " .

وقال في الكتاب المذكور (٥٠٣/٤) عند قول صاحب الشفا "وكذلك مَن دان بالوحدانية وصحة النبوة ، ونبوة نبينا ، عليه الصلاة والسلام ، لكن جَوَّز على الانبياء الكذب فيما أتوا به ، ادعى في ذلك المصلحة بزعمه أو لم يدعها ، فهو كافر باجماع ، بلانزاع ، كالمتفلسفين وبعض الباطنية " فشَرَحَهُ علي القاري : "كالوجودية والروافض ، أي وبعضهم ، (وغلاة المتصوفة) أي من الجهلة ، (وأصحاب الاباحة)(١) ، وهم الملاحدة وفي نسخة الاباحية ، وهم فرقة من غلاة المتصوفة وجهلتهم ، ويقال لهم المُبَاحِية ، يدعون محبة الله ، وليس لهم من المحبة حَبَّة ، يخالفون الشريعة ، ويزعمون أن العبد اذا بلغ في الحب غاية المحبة يسقط عنه التكليف ، وتكون عبادته بعد ذلك التفكر ، وهؤلاء شر الطوائف ..." .

وله نصوص غير المذكورات ، ينص فيها على ضلال الصوفية الوجودية ، وإلحادهم ، وانحلالهم من الدين ، بشكل عام .

أما تنصيصه على ضلال ابن عربي ، والتنفير من كلامه وكتبه ، بشكل خاص ، فمنها قوله في شرحه على كتاب "الشفا" (٤٩٩/٤) ، بعد أن حَكَىٰ قول الخَطَّابية ، الذين زعموا أن عليا الاله الاكبر ، وجعفر الصادق الاله الاصغر : "وأنْجَسُ منهم (أي من الخطابية) ، وأنْحَسُ من النصارى ، أيضا ، طائفة ابن عربي حيث يقولون في قوله تعالى : {لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح ابن مريم} ، انما كفروا لحصرهم الألوهية في ابن مريم ، على أصلهم الفاسد ، أن الله عين الاشياء ، وضررهم على المسلمين أكثر من ضرر جميع الكفرة والمبتدعين ، فان

---

(١) مابين الهلالين من كلام صاحب "الشفا" .

كثيرا من الناس يعظمونهم ، ويسمعون كلامهم ، ويطالعون كتبهم ، ويتبعون مرامهم ، ويسمون رئيسهم بالشيخ الاكبر ....." .

ثم قال في (ص ٥٠٠) عند شرحه لعبارة "الشفا" في تكفيره لمن قال بقدم شيء مع الله ، وهم الالهيون من الفلاسفة ، فشرح على القارى المراد بالالهيين من الفلاسفة بقوله : "القائلين بالوجود المطلق ، وكذا أتباعهم الوجودية الملحدة ، طائفة ابن عربي" .

ثم قال في (ص ٥٠٣) من الكتاب المذكور ، بعد أن ساق كلام ابن تيمية في بيان حقيقة الاسماعيلية ، وأنهم قرامطة باطنية : "كأنه أشار الى طائفة ابن عربي" .

ثم قال في (ص ٥٠٨) من الكتاب المذكور ، عند شرحه لعبارة الشفا في كفر مَن جَوَّز اكتساب النبوة ، كبعض الفلاسفة وغلاة المتصوفة ، فشرح على القارى "غلاة المتصوفة" بقوله : "أى الجهلاء ، وأجهلهم ابن عربي ، حيث جعل نفسه خاتم الأولياء ، وزعم أنه كان يستفيض منه خاتم الأنبياء" .

ثم قال في (ص ٥٠٩) ، عند شرحه لكلام صاحب "الشفا" في تكفير كل مَن دافع نص الكتاب : "أى حَمَلَه على خلاف ماورد به من المعنى القويم ، كحمل ابن عربي قوله تعالى في قوم نوح {مما خطيئاتهم أغرقوا فادخلوا نارا} على ماحاصله أغرقوا في بحر المحبة ، فأُدْخِلوا نارها ، ووجدوا الله دون غيره أنصارهم ....." .

وقال في رسالة "فتح الأسماع" (ص ١١٦) ، عند حديثه عن مرتبة الفناء الصوفي : "ومِن هنا غَلطَ الوجوديةُ مِن ابن عربي وأتباعه من جهلة الصوفية ، حيث أخطؤا عن جادة توحيد طريقة الشهودية ، ولم يفرقوا بين المعية والعينية" .

وقال في شرحه على عين العلم (٤٥٩/١) عند عرضه للعلوم

والكتب المحرم تعاطيها : "ومنها قراءة كتاب فصوص الحكم المخالف للنصوص ، فانه مشتمل على أنواع من الكفريات الصريحة ، التى ليس لها تأويلات صحيحة ،وقد قال ابن المُقْرِي في الارشاد : ان طائفة ابن العربي شر من اليهود والنصارى".

وقال فى (٢/٣٦٣) من الكتاب المذكور ، عند حديثه عن الحديث القُدسي : "كنت سمعه الذى يسمع به ، وبصره الذى يبصر به ...." : "قد تَحَزَّب الناس فيه إلى قاصرين مالوا الى التشبيه الظاهر ، والى غالين مسرفين جاوزوا حد المناسبة الى الاتحاد ، وقالوا بالحلول ، حتى قال بعضهم : أنا الحق وضل النصارى فى عيسى وقالوا : هو الاله . وقال آخرون تَدَرَّع الناسوتُ باللاهوت . وقال آخرون اتحد به ، كما تقول الوجودية ، وهم طائفة ابن عربى ، بالمعية " .

وهكذا نجد الملا علي القاري قد حط على ابن عربى ، كما جاء فى تلك النصوص ، وفى غيرها كثير ، ونص على جهله وضلاله وضلال أتباعه ، ولم ينخدع بتلك الهالة العظيمة التى نُسِجَتْ حوله . وظل على منهجه هذا ، ولم يُغَيِّر رأيه فيه ، حتى وفاته . يدل على هذا ، ذانك النصان الاخيران ، اللذان أوردتهما عن كتابه "شرح عين العلم" الذى فرغ من تأليفه فى شهر رجب سنة (١٠١٤هـ) ، أى قبل وفاته بقرابة شهرين . ولايعقل أن يكون قد غير رأيه فيه خلال هذين الشهرين ، وهو الذى قد حكم على ضلاله وكفره عن علم ويقين ، وصنف التصانيف التى أورد فيها الشواهد الكثيرة الدالة على ذلك . فالقول برجوعه يحتاج الى دليل وبرهان ، لانه خلاف الأصل والواقع .

وقد بَدَى وتجلَى كرهُ الملا علي القاري لابن عربى وفكره ومذهبه ، فى تأليفه هذا الكتاب الذى أراد به هتك أسرار ابن عربى وفضيحته ، واشهار كفره وزندقته ، تنبيها لعوام المسلمين وخواصهم من أن ينخدعوا بهذا الرجل ومذهبه .

وقد صار المصنف بسبب هذا التصنيف غرضا لسهام بعض صوفية عصره ، وهدفا لنبالهم ، اذ حَنَقُوا عليه وشَهَّروا به ، بل ان بعضهم أمره بالتوبة الى الله من هذا الكلام فى ابن عربى .

قال المصنف فى رسالة "شم العوارض" عند كلامه فى بعض مَن تكلم وشَهَّرَ به : "..... ماذاك الا لكونه باركا على الفصوص وتاركا للنصوص ، حيث قال تعالى : {يا أيها الذين آمنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا أن تصيبوا قوما بجهالة ، فتصبحوا على مافعلتم نادمين} ، وقال عز وجل : {إن الذين يحبون أن تشيع الفاحشة فى الذين آمنوا لهم عذاب أليم فى الدنيا والآخرة والله يعلم وأنتم لاتعلمون} ، وقد ورد : "كفى بالمرء اثما أن يحدث بكل ماسمع" ، لاسيما اذا كان الناقل للكلام ممن اشتهر بجمع الحطام وأكل الحرام ،......، وكان الباعث لهم على افترائهم واجترائهم فى نسبة مالايليق إلي إلى أنى طعنت فى بعض كلمات شيخهم ابن عربى الذى هو كفر ظاهر عند العالِم والغبي ....." .

وقال فى نفس الرسالة فى موضع آخر : "وقع لى ...... مع بعض الجهال من قضاة الأروام لَمَّا سمع أَني طعنت فى كلام ابن عربى ، وهو معتقد طريقة الغبي ، قال لي : تُبْ إلى الله فقلت : أتوب الى الله عن جميع ماكره الله" .

المبحث الأول

الباعث الى تأليف الكتاب ومن المعني بالرد ؟

المطلب الأول : الباعث الى تأليفه

ذكر الملا علي القاري الباعث الذى حدى به الى تأليف هذا الكتاب في مقدمته ، اذ جاء فيها قوله : "... ورد سؤال مِن صاحب حال مضمونه أنه قال بعض جهلة المتصوفة للمريد عند تلقينه كلمة التوحيد : أعتقد أنجميع الاشياء باعتبار باطنها متحد مع الله تعالى ، وباعتبار ظاهرها مغاير له وسواه . فقلت : هذا كلام ظاهر الفساد مائل الى وحدة الوجودأو الاتحاد ، كما هو مذهب أهل الالحاد . فالتمس منى بعض الاخوان أن أوضح هذا الأمر وفق الامكان" .

فهو في هذا النص أشار الى أن الباعث له الى هذا التأليف سؤال بعض الاخوان – أو التلامذة – أن يوضح المراد من العبارة التى نقلها أحد الأشخاص عن بعض الصوفية الذين يلقنون مريديهم تلك العبارة الدالة على مذهب وحدة الوجود أو الاتحاد .

فهو في هذا النص يثبت أنه لم يَنْبَرِ للرد على ابن عربي في فصوصه ابتداء ، لكن بسبب سؤال اخوانه وتلامذته وقد أكد هذا الأمر مرة أخرى ، بعد الفراغ من الردود جميعها (١) ، وذلك عندما ذكر انكار الامام أحمد على الحارث المُحَاسِبي تأليفه الرعاية ، التي حكى فيها مذاهب المبتدعة . وفي المقابل تأليف الامام أحمد مصنفا في الرد على الجهمية . وذِكْرِه الفارقَ بين تصنيف الامام أحمد وتصنيف الحارث

---

(١) انظر ج٢ص٣٧٦

المحاسبى ، بأن تصنيف الامام أحمد كان جوابا عن واقعة حال محتاجة الى جواب ـ فقال على القارى : "كما وقعت لنا فى هذا الكتاب" .

هذا هو الباعث الذى دفع المؤلف الى وضع هذا الكتاب الذى كان الأصلُ فى وضعه بيان فساد تلك العبارة التى لقّنها ذلك الشيخ لبعض مريديه ، الدالة على وحدة الوجود أو الاتحاد . فكان هذا سببا لتناول المصنف كتاب "فصوص الحكم" بالرد والإبطال ، والحط على مؤلفه ، لأنه سبب رواج تلك العبارات المنكرات،وهو شيخهم الأكبر الذى يستقون منه هذه العلوم الباطلة .

وهنا لابد من الاشارة الى جزئية هامة ، لها صلة بما تقدم ، وهو أن الباعث الى تأليف ذلك الكتاب وان كان بسبب سؤال ورد على المصنف ، فاقتضى الجواب وضعه وتأليفه ، الا أن الرد على المتصوفة الوجودية كان يمليه واقع الحال فى ذلك العصر ، الذى انتشر فيه مذهب وحدة الوجود فى أغلب الأقطار الاسلامية ، واستحوذ على كثير من الصوفية ، فكان الواجب الديني يُملِي على العلماء الرد على هذا المذهب وابطاله ، اخمادا لنار الفتنة والشرور أن تتزايد ، وتتفاقم .

والذى يدل على انتشار هذا المذهب فى كثير من الأقطار الاسلامية ، ابان ذلك العصر ، تلك الردود التى وضعها بعض أعيان ذلك العصر ، فى مختلف الأقطار الاسلامية ، ردا على هذا المذهب .

* ففى تركيا (استانبول) وضع الامام ابراهيم الحلبي المتوفى سنة (٩٥٦هـ) ـ والمار ذكره ضمن الذين ردوا على كتاب "فصوص الحكم" ـ مصنفا فى الرد على هذا المذهب ، والرد على مؤسسه ، وهو ابن عربى .

* وفي مصر وضع العلامة عمر بن[1] محمد بن أبي بكر المصري ، الشهير بالفَارِسْكُورِي ، والمتوفى سنة (١٠١٨هـ) رسالة في الرد على زنادقة المتصوفة ، القائلين بالحلول والاتحاد ووحدة الوجود ، سماها "السيوف المُرْهَفَة في الرد على زنادقة المتصوفة" . والذى ذكر فيه تحذير العلماء من نصوص كتاب "فصوص الحكم"[2] .

* وفي الشام ذكر الامام مَرْعِي[3] بن يوسف الكَرْمِي ، المقدسي ، الحنبلي ، والمتوفى سنة (١٠٣٣هـ) ، في كتابه "أقاويل الثقات" بعض ضلال الصوفية الذاهبين الى القول بوحدة الوجود ، وأنكر مقالتهم ، وناظر بعضهم فمما جاء فيه قوله : "ومِن العجب أني اجتمعت بأكابر محققي بعض المتصوفة فحَصَلَتْ المذاكرةُ ، فطَعَنَ في الفقهاء والمتكلمين ، والاشاعرة وقال : انهم يُحَرِّفون معانيَ كلام الله تعالى ، ويُخرِجون كلام الله عن مراد الله ، بحسب عقولهم ، فقلت له : وكيف تقرأ قوله تعالى : {مايكون مِن نجوى ثلاثة الا هو رابعهم} الى قوله : {الا هو معهم} ، فقال : هي معية ذاتٍ ، لامعية علم كما يقولون ، ويدل لذلك قوله تعالى : { ونحن أقرب اليه منكم ولكن لاتبصرون} ، فلو كانت معية علم ، لما صح أن يقول ولكن لاتبصرون ، لأن العلم لايبصر ، وانما تبصر الذوات . فتعجبت مِن مقالته وتمميمه عليها ، وغَفْلَتِهِ عن كلام الائمة المحققين مِن الفقهاء والمفسرين ، فنسأل الله تعالى العافية والسلامة في الدين"[4] .

وقوله في موضع آخر : "لقد صرح كثير من المتصوفة : أن

---

(١) انظر ترجمته في : خلاصة الاثر ٢٢١/٣ ، هدية العارفين ٧٩٦/١ .
(٢) انظر : السيوف المرهفة ورقة ٧/ب .
(٣) ترجمته في : خلاصة الاثر ٣٥٨/٤ ، النعت الاكمل ص ١٨٩ ، هدية العارفين ٤٢٦/٢ .
(٤) أقاويل الثقات ص ١٠١ .

البارى ، سبحانه وتعالى ، هو عين ماظهر ومابطن مِن الوجود وأنه تعالى هو العالم بأسره . وقد شافهني بعض مشايخهم المتعمقين بذلك ، فقلت له : ومِن أين دليل هذا ؟ فقال : من قوله سبحانه : {هو الأول والآخر والظاهر والباطن} ، فاذا كان هو يقول : هو الظاهر والباطن ، أتقول أنت : لا ؟ فعجبت من مقالته ، ومن تحسين الشيطان لعقول هؤلاء الخرافات والمحالات . فقرأ فى المجلس قارىء عُشْرَ قرآن ، وهو : {لله مافى السموات ومافى الأرض} الآية ، فقلت له : أيها الشيخ ، هذه الآية ترد ماقلتَ ، حيث جعل لله مافيهما ، فهو سبحانه غيرهما ، لاعينهما ، فقال على الفور : لَلّه مافى السموات ومافى الأرض ، بفتح لام "الله" ، فعجبت من هذه الفلسفة والزندقة ، والسفسطة المحققة ". (١)

ثم شرع فى الرد على باطلهم وزندقتهم هذه ، وتوجيه الآيات التى استدلوا بها توجيها صحيحا .

* وفى الهند وضع الامام أحمد بن عبد الأحد بن زين العابدين ، الفاروقى السَّهْرَنْدِي (٢) ، الملقب بمجدد الألف الثانى والمتوفى سنة (١٠٣٤هـ) عدة مكتوبات ورسائل فى ابطال مذهب وحدة الوجود ، والذى كان متفشيا فى الهند فى عصره .

قال عنه فى أبجد العلوم : "ومِن افاداته أنه أوضح الفرق بين وحدة الوجود وبين وحدة الشهود ،......، فسد بذلك طريق الالحاد على كثير ممن كان يتستر بزي الصوفية ....." (٣) .

* وفى الحجاز وضع الامام علي القاري ، مصنفه هذا فى

---

(١) أقاويل الثقات ص ١٠٨ .
(٢) ترجمته فى : أبجد العلوم ٢٢٥/٣ ، هدية العارفين ١٥٦/١ .
(٣) أبجد العلوم ٢٢٧/٣ ، وانظر مقتطفات من كلام السهرندي حول ابن عربى ومذهب وحدة الوجود فى كتاب "الامام السرهندى حياته وأعماله" ص ٢٥٦ ومابعدها .

ابطال هذا المذهب ، والذى كان له أتباع ومؤيدين فى تلك البلاد .

فلولا انتشار هذا المذهب فى أوساط المتصوفة ، واعتناقهم له ، لما وُضِعَتْ هذه المصنفات ، ولما احتيج الى ابطاله والرد عليه . لكن لما كان لهذا المذهب من التأثير العلمي الشامل ، بعد عصر ابن عربى ، حتى يمكن أن يقال ان تسعة وتسعين فى المائة من الصوفية والفلاسفة ، والشعراء (١) ـ تهيبا واجلالا للنظرية ، أو لقائلها ـ أيدوها واعتنقوها ، كان الواجب الدينى يملى على العلماء أن يؤلفوا ضده ويردوا عليه .

(١) الامام السرهندى حياته وأعماله ص ٢٤٢ .

المطلب الثاني : من المقصود بالرد ؟

ان رد الملا علي القاري في كتابه هذا ، وان كان ضد كتاب "فصوص الحكم" ، وضد مؤلفه ابن عربي الا أنه ليس ردا مباشرا عليه ، ذلك أن الذى عناه بالرد هو الشيخ المكى صاحب كتاب "الجانب الغربي في حل مشكلات محيي الدين ابن عربي" ، المشار اليه فيما مضى ، والذى ذكر أربعة وعشرين اعتراضا ، من الاعتراضات التى أوردها بعض علماء الرسوم ، كما يسميهم الشيخ المكى ، على ابن عربي ، بعضها يتعلق بوحدة الوجود ، وبعضها لايتعلق به ، ثم اجاب عنها . فلما وقف الملا علي القاري على هذا الكتاب ، رد عليه وأبطل أجوبته فوقع كتابه في صورة الرد على كتاب "فصوص الحكم" ، وان كان الرد في الظاهر على كتاب "الجانب الغربي" للشيخ المكى . فعلي القاري ماقصد كتاب "فصوص الحكم" مباشرة ، ولارجع الى نصوصه عندما رد عليه ، كما سيأتي التدليل عليه بل قصد الرد على الشيخ المكى الذى أجاب عن بعض الاعتراضات الواردة على كلام ابن عربي في كتابه "فصوص الحكم" . لكن وقع رده على نصوص الفصوص تبعا وضمنا . وقد أورد علي القاري جميع الاعتراضات التى ساقها الشيخ المكى ، بنفس الترتيب ، لكنه جعل أرقامها متسلسلة من واحد الى أربعة وعشرين ، بخلاف ماهو عند الشيخ المكى ، حيث جعل أرقام الاعتراضات التى لاتتعلق بوحدة الوجود من واحد الى ثمانية ، والتى تتعلق به من واحد الى ستة عشر . كما جعل بجانب كل اعتراض جوابه والرد عليه ، بخلاف ماهو عند الشيخ المكى ، حيث جعل الاعتراضات في باب ، والأجوبة في باب آخر مستقل عنه .

والمصنف قد أورد بجانب كل اعتراض بعض أجوبة الشيخ المكي لاكلها ، ثم ردها وأبطلها ، كما سيأتي توضيحه .

كما أنه أورد من خاتمة كتاب "الجانب الغربي" والتي خصها الشيخ المكي بذكر بعض مناقب ابن عربي ، بعض ماقاله وأورده من تلك المناقب والفضائل ورد عليها .

فخلاصة الكلام أن علي القاري قصد من وضعه هذا الكتاب الردعلى الشيخ المكي ، المتضمن تبعا الرد على ابن عربي في كتابه "فصوص الحكم" . وقد أشار المصنف الى هذا الأمر في (ص ١٨٠) من الكتاب ، حيث قال : "فان بعضا من الطائفة الوجودية ذكر الاعتراضات الواردة على الكلمات الردية المنسوبة الى ابن عربي وأتباعه الدنية ، ونسب انكارها الى العلماء القِشْرية ، والمشايخ القشيرية ، ثم أجاب عنها بأجوبة واهية غير مرضية . فهاأنا أوردها مع أجوبتها على وجه يظهر بطلانها وحقيقتها " .

وهو في هذا النص وان لم يصرح باسم الشيخ المكي الا أنه نص على اسمه فيما بعد ، في نهاية الاعتراضات ، حيث قال "وأما قول المؤول ، المشهور بالشيخ المكي ، من أنه مدة سبع وثلاثين سنة خدم كلام ابن عربي ، فدل على أنه جاهل غبي حيث ضيع عمره وأبطل أمره فيما لاينفعه بل يضره ...." .

وعلي القارى قد لقب الشيخ المكي هذا ، بالمؤول ، وهذا أمر ملحوظ في جميع الاعتراضات ، لكونه سعى الى تبرئة شيخه ابن عربي بتأويل وتوجيه كلامه الى مايتفق ومذهب أهل السنة والجماعة .

المبحث الثاني

عرض محتوى الكتاب

يمكن تقسيم كتاب "مرتبة الوجود ومنزلة الشهود" ، الى ثلاثة أقسام ، حسبما يقتضيه وضع الكتاب وترتيبه . الأول : المقدمة ، والثاني : الاعتراضات على فصوص الحكم ، الثالث : الخاتمة . واليك تفصيل هذه الاقسام الثلاثة .

المقدمة :

وهي مقدمة طويلة ،أخذت ثلث حجم الكتاب ، تقريبا ، وقد اشتملت على خلاصة وزبدة معظم المسائل العقائدية ، التي ينبغي للمكلف أن يعتقدها ، حتى يصح اعتقاده في الله جل وعلا ، مشيرا ضمنها الى فساد عقيدة وحدة الوجود ، وضلال ابن عربي ، وبعض من أقوال العلماء التي ضللوا فيها ابن عربي وكفروه . وهو حينما يسوق هذه المسائل العقائدية لم يتوخ الترتيب الذي عليه كتب العقائد ، بل أوردها بحسب ماسنح به الخاطر ، يظهر ذلك جليا لمن طالع هذه المقدمة ، اذ المسائل غير مترابطة ،وفيها تكرار ،وتداخل بعض الاحيان . هذا فيما يتعلق بهذه المقدمة بشكل اجمالي ، أما تفصيل ماجاء فيها ، فيمكن تعداده في نقاط وهي :

* استهل المصنف كتابه بديباجة تتفق وروح موضوع الكتاب الذي من أجله وضعه وأنشأه ، جريا على عادة العلماء غالبا ، في ديباجة كتبهم ، وذلك بقوله : "الحمد لله الذي أوجد الأشياء شرها وخيرها ، وهو في عين أهل الحق يكون غيرها ..." .

* ثم بين المصنف ، بعد ذلك ، الداعي الذى دفعه الى وضع هذا التأليف ، وقد تقدم ذكره .

* ثم أعقب ذلك بذكر حدوث ماسوى الله تعالى ،وأن الله كان ولم يكن معه شيء . وان هذا من عقيدة أهل السنة بالاجماع ، خلافا لبعض الفلاسفة والكماء . وقد ذكر هذه المسألة لأن القول بوحدة الوجود ، أو القول بأن مظاهر العالم متحدة مع الله ، جل ثناؤه ، مخالف لمذهب أهل السنة والجماعة ، اذ يلزم منها قدم الأشياء .(١)

* وبعد ذلك نوه بأن الحق جل وعلا ليس محلا للحوادث وأنه من الأمور المقررة فى العقائد .(٢)

* ثم أشار اشارة سريعة الى المقصود من كلمة التوحيد وأن المقصود منه تحقيق العبودية لله تعالى .(٣)

* ثم تطرق ، بعد ذلك ، الى الرد على السوفسطائية النافين ثبوت الحقائق ، وقال ان مذهب أهل الحق هو ثبوتها واستدل على ثبوتها من نفيها . وألحق الطائفة الوجودية بالسوفسطائية .(٤)

* ثم عاد الى ذكر حدوث ماسوى الله تعالى ذاتا وصفة وأقحم ضمنها القول فى صفات الله تعالى أنها لاعين الذات ولاغيرها . وأشار الى المعتزلة الذين ذهبوا الى نفى الصفات احترازا من تعدد القدماء .(٥)

* ثم شرع فى بيان معنى التوحيد ، وبين أن المراد به تنزيه الحق جل وعلا عن مشابهة المخلوقات ، وذكر قول على بن أبى طالب ، رضى الله عنه ، فى التوحيد لما سئل عنه ، وكذا أورد قول الجنيد ، رحمه الله ، فيه . وبين ، أيضا ، بعض

---

(١) انظر ص ٤ ومابعدها من الكتاب .
(٢) انظر ص ٦ من الكتاب .
(٣) انظر ص ٧ .
(٤) انظر ص ٧ .
(٥) انظر ص ١٠ ومابعدها .

صور التوحيد ، عند بعض الصوفية ، كقول بعضهم : "التوحيد اسقاط الاضافات" (١) .

* ثم بين ، بعد ذلك ، أن معرفة الله تعالى واجبة على جميع المكلفين ، عند أهل الاسلام ، وبين اختلاف المذاهب الاسلامية فى طريق هذه المعرفة ، فذكر طريق الصوفية وطريق المتكلمين ، وغير ذلك (٢) .

* ثم نوه بأن معرفة حقيقة الحق وكنهه والاحاطة به لايمكن أن تقع لأحد ، ولو كان نبيا مرسلا أو ملكا مقربا (٣) .

* ثم بين الفرق بين الواحد والأحد ، وأن الأحدية تخالف ماعليه الوجودية من العينية (٤) .

* ثم تكلم عن مقام الجمع والتفرقة ، وأن الصواب والكمال بالجمع بينهما ، وبين ضمنها فساد فهم الوجودية لهذين المقامين (٥) .

* بعد ذلك نقل طرفا من أحوال ابن عربى عن علاء الدولة السمنانى ، الذى قبحه وقبح مذهبه ، والذى بين أيضا (٦) كيف ترقى ابن عربى من مقام الاتحاد الى مقام وحدة الوجود .
وهنا أقحم المصنف ـ استطرادا ـ ذكر الحلاج ، وقارن بين كلامه وكلام فرعون (٧) .

* ثم بين المصنف الصلة بين الوجودية والمجسمة ، بعد أن أورد كلام الرازى بأن المجسم ماعبد الله قط ، لأنه يعبد ماتصوره فى وهمه من الصورة (٨) .

---

(١) انظر ص ١٢ ومابعدها .
(٢) انظر ص ١٤ .
(٣) ص ١٦ .
(٤) ص ١٩ .
(٥) ص ٢٣ .
(٦) ص ٢٩ .
(٧) ص ٣٣ .
(٨) ص ٣٤ .

* ثم أشار الى مسألة الجهة فى حق الله ، جل وعلا ، اشارة سريعة ، وأورد كلام الامام أبى حنيفة فيها (١) .

* بعد ذلك بين الفرق بين الوجودية المؤمنة والوجودية الملحدة . وبين خلالها أن الله منزه عن أن يكون كلا أو كليا (٢) .

* ثم تكلم عن مسألة ثبوت الماهية للحق ، والمراد منها (٣) .

* ثم تكلم عن مسألة صفات الحق جل وعلا ، وأنه لايقال انها تحل ذاته ، أو تحل ذاته صفاته ، أو أنها معه أو فيه (٤)

* وبعدها ذكر وجوب الرجوع الى الكتاب والسنة والتحاكم اليهما عند الاختلاف ، وبين خلالها انحراف كثير من المتكلمين والصوفية عن دلالات النصوص الشرعية ، حيث يذهب الأولون الى تأويل النصوص الشرعية لتتفق مع قوانينهم العقلية ، بينما يذهب الآخرون الى تطويعها لمواجيدهم الذوقية والكشفية (٥) .

* ثم تطرق الى بيان فضل السلف على الخلف ، وأن طريقتهم أسلم وأحكم (٦) .

* ثم ذكر أول مايؤمر به العبد المكلف ، وهو التوحيد وبين معنى التوحيد ، وأنه اما فى الذات ، أو فى الصفات ، أو فى الأفعال . وبين طريقة الجهم بن صفوان فى التوحيد وأنه أدخل نفى الصفات فى مسمى توحيد الذات وبين أن نفى الصفات أدى الى شناعات كثيرة منها القول بوحدة الوجود ، ثم أخذ يعدد مايلزم من القول بوحدة الوجود من الضلالات

---

(١) ص ٣٥ .
(٢) ص ٣٧ .
(٣) ص ٣٩ .
(٤) ص ٤١ .
(٥) ص ٤٢ ومابعدها .
(٦) ص ٤٧ .

والمنكرات .(١)

* ثم شرع في نقل كلام وفتوى بعض من ضلل ابن عربي وكفره كشرف الدين بن المقرى ، وشمس الدين الجزرى ، والعز ابن عبد السلام .(٢)

* ثم ذكر عقب ذلك كلام صاحب القاموس وثنائه على ابن عربي ونصرته وتأييده له ، والذى برر كلامه أنه من قبيل الأسرار والمعارف التي لاتفشى ، والتي استدل عليها بكلام أبي هريرة رضي الله عنه : "حفظت من رسول الله ، صلى الله عليه وسلم وعائين من العلم ،......." الى آخره . فناقشه المصنف ورد عليه وأبطل كلامه .(٣)

* وشرع بعد ذلك في بيان فساد مذهب الحلولية والاتحادية وأنه شر من مذهب المجوس والثنوية والنصارى .(٤)

* وبعدها بين بطلان تمسك الوجودية بكلام الأولياء ، كتمسكهم بأبيات شعر في التوحيد لصاحب منازل السائرين .(٥)

* ثم تطرق بعدها الى مسألة التفريق بين واجب الوجود وممكنه وأن اثبات هذين الموجودين يقتضيه ضرورة العقل ، ثم بين أوجه الاتفاق والافتراق بين واجب الوجود وممكنه وعن القدر المشترك بين صفات هذين الموجودين . وأشار خلالها الى بيان معنى المشترك اللفظي .(٦)

* ثم ذكر الطريق الصحيح لاثبات صفات الحق ، جل وعلا ، وأنه ينبغي التعبير عن الحق بالألفاظ الشرعية النبوية . وأن طريق اثبات الصفات عند أهل الحق هو الاتيان بالنفي المجمل والاثبات المفصل ، بخلاف ماعليه المتكلمون والذين

---

(١) ص ٥٠ ومابعدها .
(٢) ص ٥٦ ومابعدها .
(٣) ص ٦٥ .
(٤) ص ٧١ .
(٥) ص ٧٣ .
(٦) ص ٨٢ ومابعدها .

عكسوا القضية ، فجاءوا بالاثبات المجمل والنفي المفصل[١] .

* ثم تناول صفة كلام الله جل وعلا ، ونوه برأي المعتزلة على سبيل المناقشة لهم ، وأن مذهبهم فيها يفضي الى أن يكون الحق متكلما بكل كلام أحدثه في الجمادات والحيوانات ، وهذا الذي ذهب اليه القائلون بوحدة الوجود ، ثم ذكر بيتا لابن عربي حول هذا المعنى ، وبين فساد هذا المذهب[٢] .

* ثم تناول مسألة اثبات الصفات مرة أخرى ، حيث نبه على المذهب الصحيح فيه ، وأنه اثبات من غير تشبيه ولاتعطيل[٣]

* ثم تطرق الى مسألة انحراف بعض المبطلين عن جادة الصواب في اعمال نصوص الشرع ، وأنهم يتأولونها على حسب أهوائهم وأفكارهم . وبين ماجناه هذا التأويل الفاسد على الأمة الاسلامية من جنايات[٤] .

* ثم بين أن الفساد الذي دخل على العالم من ثلاث فرق الملوك ، والعلماء ، والعباد . فالملوك الجبابرة يعترضون على الشريعة بالسياسات الجائرة ، زعما منهم التوفيق بين السياسة والشرع . والعلماء الخارجون عن الشريعة يعترضون على الشريعة بآرائهم وأقيستهم الفاسدة ، زعما منهم التوفيق بين العقل والنقل . والعباد ، وهم جهلة المتصوفة يعترضون على حقائق الايمان والاسلام بالأذواق والمواجيد ، والكشوفات الباطلة ، زعما منهم التوفيق بين الشريعة والحقيقة[٥] .

* ثم تطرق الى مسألة التفريق بين الارادة الكونية والشرعية ، بخلاف ماعليه بعض غلاة الصوفية ، والذين جعلوا

---

(١) ص ٨٧ ومابعدها .
(٢) ص ٩١ .
(٣) ص ٩٤ .
(٤) ص ٩٥ .
(٥) ص ١١٠ .

ارادة الله تعالى شرعية فقط ، فكل ماوقع فى الكون فهو محبوب له ، ولو كان أكبر الكبائر .(١)

* ثم تناول مسألة كون الحق لاداخل العالم ولاخارجه ، وكونه لامتصلا به ولامنفصلا عنه ، ورتب عليها بعض المحاذير .(٢)

* وبعدها أعاد الكلام فى ذكر الفلاسفة ، وأنهم يقولون بقدم العالم ، وينفون تعلق علم الله بالجزئيات .(٣)

* ثم نوه بمسألة الخطأ فى أمور العقيدة ، وأن صاحبها لايكون معذورا ، بل موزورا .(٤)

* وبعدها تناول ذكر الايمان عند الجهم بن صفوان ، ومايلزم من مذهبه من لوازم باطلة . وأتى بطرف من أخباره وأين وكيف أظهر مقالته .(٥)

* بعد ذلك تناول مسألة الاعتقاد الصحيح فى الجنة والنار وأنهما لاتفنيان ، وأتى بأقوال أرباب الفرق والمذاهب المختلفة . وناقش قول القائلين بفناء النار، كما ناقش رأى ابن عربى ، بشكل سريع .(٦)

* ثم تناول مسألة أفعال العباد ، وذكر مذهب الجهم ابن صفوان ، رئيس الجبرية ، ومذهب المعتزلة ، ومذهب أهل السنة والجماعة .(٧)

* ثم تناول مسألة تفضيل الأنبياء على الأولياء ، وأشار الى مذهب ابن عربى فى ختم النبوة ، وتفضيله نفسه على الرسل والأنبياء ، وأنهم يستفيدون العلم منه .(٨)

* بعد ذلك تطرق الى ذكر فقراء الصوفية ، وقول من

---

(١) ص ١١٤ ومابعدها .
(٢) ص ١٢٨ .
(٣) ص ١٣٠ .
(٤) ص ١٣٣ .
(٥) ص ١٣٤ .
(٦) ص ١٤٣ .
(٧) ص ١٤٩ .
(٨) ص ١٥٤ .

قال : انهم يسلم اليهم حالهم ، ولايعترض عليهم ، فرد المصنف هذه المقولة ، وقال : بل الواجب عرض أحوالهم على الكتاب والسنة (١) .

* بعدها ذكر اعتقاد بعض الناس في بعض البله والمولهين أنهم من أولياء الله مع ترك متابعتهم لرسول الله ، صلى الله عليه وسلم . فخطأ من يعتقد ذلك وبدعه (٢) .

* كما تناول بعد ذلك ذكر الطائفة الملامية ، وضللهم وبدعهم في فعلهم (٣) .

* كما تناول الذين يصعقون عند سماع الأنغام الحسنة وخطأهم وبدعهم (٤) .

* ثم تطرق الى تعلق بعض الصوفية بقصة موسى مع الخضر في جواز الاستغناء عن الشرع بالعلم اللدني . وحكم عليهم بالكفر والزندقة (٥) .

* ثم نوه بالذين يتعبدون بالرياضات والخلوات ، ويتركون الجمع والجماعات ، وضللهم وبدعهم على فعلهم هذا (٦) .

* ثم عاد الى ذكر بعض من ضلل طائفة ابن عربي وكفرهم فأتى بكلام ابن المقرى في متن "روض الطالب" ، كما جاء بكلام شارحه زكريا الأنصاري ، الذي اعتذر له ، فناقشه على هذا الاعتذار ، وصوب كلام ابن المقرى (٧) .

هذا فيما يتعلق بمسائل هذه المقدمة ، والتي مهد فيها المؤلف الطريق لبيان فساد كلام صاحب كتاب الفصوص والتي خالف فيها عقيدة أهل السنة والجماعة المقررة في هذه المقدمة .

---

(١) ص ١٤٦ .
(٢) ص ١٦٣ .
(٣) ص ١٦٥ .
(٤) ص ١٦٦ .
(٥) ص ١٦٨ .
(٦) ص ١٧١ .
(٧) ص ١٧٣ ومابعدها .

الاعتراضات على كتاب "فصوص الحكم" :

كما أشرت سابقا ان الاعتراضات التى أوردها المصنف على كتاب "فصوص الحكم" ليست من انشائه وعمله ، بل هى اعتراضات أحدثها وأنشأها الشيخ المكى بقصد الجواب عنها ، وتبرئة ابن عربى من فساد الاعتقاد . لذا فما كان عمل المصنف الا أن أورد تلك الاعتراضات بتمامها ، وأورد أجوبة الشيخ المكى عليها ، ثم رد على تلك الأجوبة وأبطلها ، قاصدا من ذلك اظهار ضلال ابن عربى وكفره ، واظهار خطأ الشيخ المكى فى أجوبته وتأويلاته .

لذا فالاعتراضات الأربع وعشرون التى جاء بها المصنف هى بتمامها التى أنشأها الشيخ المكى ، لم يُخِل المصنف بأى نص من نصوص تلك الاعتراضات ، خلا نص واحد من الاعتراض الثامن عشر ، لم يذكره المصنف ، اما اهمالا له ، أو غفلة عنه ، وسيأتى التنويه به . وماعدا ذلك فقد أورده المصنف بتمامه

أما أجوبة الشيخ المكى ، فلم يلتزم المصنف بايرادها جميعا ، اذ يقتصر ، غالبا ، على ذكر بعض أجوبته وتأويلاته على كل اعتراض ، كما سيأتى . ثم يبين فسادها .

وقد اشتملت الاعتراضات نصوص خمسة عشر فصا ، هى فص آدم وشيث ، ونوح ، وادريس ، وابراهيم ، واسحاق ، واسماعيل ، وهود ، وشعيب ، وعزير ، وعيسى ، وأيوب ، وهارون ، وموسى ، ومحمد عليهم السلام ، ونصوص الاعتراضات ، كما سبق بيانه ، كلها على كتاب "فصوص الحكم" ، عدا نص اعتراض واحد ، وهو الاعتراض التاسع اذ جاء الاعتراض فيه على نص من كتاب "الفتوحات المكية" وهو قوله : "سبحان من أظهر الأشياء وهو عينها" .

والمصنف ، تبعا للشيخ المكى ، لم يتوخ ترتيب النصوص

المعترض عليها ، حسب تسلسلها في كتاب "فصوص الحكم" ، بل تارة يأتي بنص من فص موسى المتأخر ، ثم يعود فيأتي بعده بنص من فص نوح المتقدم ، وهكذا . ولعل هذا يعود الى أن ايراد الشيخ المكي للنصوص المُعْتَرَض فيها على ابن عربي ، كان بحسب الموضوعات ، فيبدو أنه سجل بعض الموضوعات المنتقدة على الفصوص في ذهنه ، ثم أخذ يلتمس مواضعها من الفصوص ، فوقعت الاعتراضات بهذه الصورة .

وقد تناولت الاعتراضات أهم المسائل المستنكرة على ابن عربي في كتابه "فصوص الحكم" ، وهي تتصل بأزلية الحوادث ووحدة الوجود ، وكون أعيان الموجودات صفات الحق وأسمائه ، وختم الولاية ، وكون خاتم الأولياء مشكاة علوم الأنبياء والأولياء ، وتخطئة ابراهيم في تعبير رؤياه في ذبح ابنه ، وانقلاب العذاب عذوبة ، ونجاة فرعون وايمانه ، وتفضيل الملائكة على البشر بما فيهم الأنبياء ، والجمع بين التنزيه والتشبيه ، وكون الحق مسمى بأسماء المحدثات ، وتخطئة نوح في دعوته قومه ، وجَعْل الدعوة مكرا بالمدعوين ، وجَعْلِه غرق قوم نوح غرقا في بحار العلم والمعرفة ، وجعله الحق عابدا للخلق ومتغذيا بهم ، والقول بوحدة الأديان وصحة كل عبادة واعتقاد ، والقول بتفضيل ولاية النبي على نبوته ، والقول بأن الكفر بسبب تخصيص الألوهية دون تعميمها ، واتهام موسى عليه السلام ، بوحدة الوجود .

هذا فيما يتعلق بمسائل الاعتراضات بشكل اجمالي ، وأما تفصيل هذه الاعتراضات ، فهو على النحو التالي :

(١) الاعتراض الأول من فص آدم عليه السلام

وهو قول ابن عربي : "وهو (أي آدم) للحق بمنزلة انسان العين من العين" فبين المصنف أولا بطلان هذا الكلام ، بأن

الحق متصف بالابصار أزلا قبل خلق آدم ، بل قبل ابداء العالم ثم أبطل أيضا قوله : "فانه به ينظر الحق الى خلقه فيرحمهم" ، بأن الله خلق الملائكة والشياطين قبل ايجاد آدم ثم جاء بجواب المؤول ، بأن المقصود من كلام ابن عربي السابق أن آدم - أى الجنس البشرى - علة غائية لخلق الحق للعالم . ثم أجاب عن هذا الجواب بأن أفعال الحق غير معللة بالأغراض ، وان كانت صادرة عن حكم . ثم استطرد فى بيان الغاية التى من أجلها خلق الانسان ، والفرق بينه وبين الملائكة والجان ، وبين فضل النبى صلى الله عليه وسلم ، وأنه أكمل بنى آدم ، بل وأفضل أفراد العالم ، لذا ورد فى حقه : "لولاك لما خلقت الأفلاك" . ثم نهى أن تضرب الأمثال لله جل وعلا ، وهو يعنى بذلك ، ذلك المثل الذى ضربه ابن عربى فى جناب الحق ، جل وعلا .

(٢) الاعتراض الثانى من فص آدم عليه السلام ، أيضا

وهو قول ابن عربى عن آدم : "فهو الانسان الحادث الأزلى والنشء الدائم الأبدى" . فبين المصنف أن هذا يعنى القول بقدم العالم ، وهو كفر باجماع العلماء . ثم بين تناقض هذا الكلام حيث جمع بين صفة الحدوث ، وبين نعت القدم فى شخص آدم عليه السلام .

ثم جاء بجواب المؤول وهو قوله : ان المقصود حدوث آدم بالوجود الخارجى ، وقدمه وأزليته بالوجود العلمى . ورفضه وقال : ان تخصيص العلم الالهى بالانسان ليس له وجه . على أن المصنف استشكل هذا الكلام ، أيضا ، وقال انه لايطابق قول ابن عربى : "سبحان من أوجد الأشياء وهو عينها" . ثم أورد المصنف لابن عربى نصا آخر من الفتوحات ، أخذه عن الشيخ المكى ، يدل على عدم أزلية العالم . وهنا لم يجد المصنف

بدا الا أن يحكم على ابن عربى بالتناقض ، وأورد كلام الجزرى أن تناقضه هذا بسبب غلبة السوداء عليه . ثم أورد كلام بعض شراح الفصوص ، نقلا عن الشيخ المكى ، حول نص الفص السابق .

ثم أتى بكلام الشيخ المكى ، الذى ادعى أنه ، على الرغم من كونه خدم كتاب الفصوص والفتوحات ثلاثين سنة ، ماوجد فى كلام ابن عربى مايدل على قدم شيء من أجزاء العالم فأبطل المصنف كلامه هذا بأنه منتقض بقوله : "أوجد الاشياء وهو عينها" ، وبما ثبت عن أكابر العلماء فى حقه . ثم بين ماعليه مذهب أهل السنة والجماعة وغيرهم من الطوائف الاسلامية فى هذه المسألة ، وأنهم يذهبون الى حدوث جميع أجزاء العالم ، سواء الأرواح أو الاشباح .

ثم عاد فأورد كلام الشيخ المكى بأن ابن عربى يذهب الى حدوث العالم سواء الأرواح أو الاشباح ، وانما وقع غلط كُلّي من الشراح . فعقّب عليه المصنف بقوله : فثبت حرمة مطالعة كتبه ، لأن دسائس كلامه اذا خفيت على مثل القَيْصَري والجامي ، فكيف الحال بالنسبة الى غيرهما ، وهو فى مرتبة العامي .

(٣) الاعتراض الثالث من فص آدم عليه السلام ، أيضا

وهو قول ابن عربى : "فما وصفناه (أى الحق) بوصف الا كنا نحن ذلك الوصف ،...... فوصف نفسه لنا بنا ، فاذا شَهِدْنَاه شَهِدْنَا نفوسَنا ، واذا شَهِدَنَا شَهِدَ نفسَه" [١] .

فعقب المصنف على هذا الكلام بأنه كفر صريح ، لأن ذات الانسان وصفته لاتكون عين وصف الله ونفسه .

ثم جاء بكلام الشيخ المكى وجوابه عن هذا النص ، ومفاد هذا الجواب أن كلام ابن عربى هذا مبني على قاعدة من قواعد

---

(١) الفصوص ص ٥٣ ، والمصنف لم يتقيد بنص عبارة ابن عربى فما أثبته هنا وفى غيره من المواضع فهو من نص ابن عربى من الفصوص . لاما أتى به المصنف عن الشيخ المكى

أهل السنة ، وهو أن الصفات الذاتية من الحياة والعلم والقدرة والارادة ..... الخ فى الافراد الانسانية ليست عين ذواتهم ، بل زائدة عليها ، وكذا قالوا فى حق الله ، جل وعلا ، قياسا للغائب على الشاهد ، فيلزم مِن مشاهدتِنا صفاتِنا مشاهدةُ صفاتِه ، ومِن مشاهدتِه صفاتِه مشاهدةُ صفاتِنا .... الخ فأعقب المصنف هذا الكلام بأنه تأويل شر من كلام ابن عربى نفسه . وأبطل هذه الملازمة بين المشاهدتين ، وشرع فى التفريق بين صفات الحق وصفات الخلق ، والوجه الجامع بينهما . ثم أنهى هذا الاعتراض بتكفير الشيخ المكى وشيخه ابن عربى ، وأنهما أكفر من نفاة الصفات كالجهمية والمعتزلة والفلاسفة .

(٤) الاعتراض الرابع من فص شيث ، عليه السلام

وهو كلام ابن عربى فى ختم الولاية ، وكون خاتم الأولياء مشكاة علوم الرسل والأنبياء والأولياء ، حتى خاتم الانبياء محمد ، صلى الله عليه وسلم . وكذا ضربه مثل لَبِنَتَي الذهب والفضة فى الجدار بخاتم الأولياء ، بعد أن ضرب مثل لبنة المَدَر بالنبي ، صلى الله عليه وسلم . وكذا دعواه أن خاتم الأولياء كان وليا وآدم بين الماء والطين ، كما كان خاتم الانبياء نبيا وآدم بين الماء والطين . وكلام ابن عربى فى هذا الاعتراض طويل لذا أغفلته ، خشية الاطالة . وقد عقب المصنف على كلام ابن عربى بقوله : انه صرح فى الفتوحات أن المراد بخاتم الأولياء نفسه . ثم بين أوجه كفر هذا الكلام ، حيث يلوح فيه دعوى علم الغيب ، ثم تفضيل نفسه على الانبياء والمرسلين . ودعواه أخذ العلم عن الحق ، سبحانه ، مباشرة (١)

---

(١) انظر : فصوص الحكم ص ٦٢،٦٣،٦٤ .

وأن الرسل وخاتمهم يحتاجون اليه ، وغير ذلك من اللوازم الباطلة .

ثم ذكر كلام المؤول في بيان أقسام ختم الولاية ، وقال انه كلام لاتعلق له بالمسألة . ثم أتى بكلام الشيخ المكي في تفسيره لمراد ابن عربي من كون خاتم الأولياء مشكاة علوم سائر الأنبياء والأولياء ، والذي دل على أن الشيخ المكي يوافق ابن عربي في دعواه الباطلة . ثم أورد ـ نقلا عن الشيخ المكي ـ كلام نور الدين الجامي في شرحه لمراد ابن عربي من خاتم الأولياء ، وأنه بعينه خاتم الأنبياء ، خلافا لما ذهب اليه الشيخ المكي . ثم بدأ المصنف في ايراد بعض أدلة الشيخ المكي في كون خاتم الأولياء ـ يعني ابن عربي ـ من وجه أعلى من خاتم الأنبياء ، وأدنى من وجه آخر ، ثم رد عليها وأبطلها .

(٥) الاعتراض الخامس من فص اسحاق ، عليه السلام

وهو كلام طويل أيضا ، حاصله تخطئة ابن عربي لابراهيم في تعبيره رؤياه في ذبح ابنه ، ودعواه أن ابراهيم ، عليه السلام ، وَهَمَ في تعبيره ، اذ كان المفروض عليه أن يُعَبِّرَ ابنه بالكبش . الذي فداه الله به (١) . وقد عقب المصنف على كلام ابن عربي بأنه من غاية حمقه وقلة أدبه ، وعدم معرفته بمقام نبي ربه ، اذ مَن أين له العلم بأن الكبش كان هو المقصود بالذبح ، بل الظاهر من الكتاب والسنة أنه أُمِر بذبح ابنه ، وأن الله أقره على ذلك . ثم أتى بجواب الشيخ المكي بأن ابراهيم ، عليه السلام ، أخطأ في اجتهاده ، ووقوع الخطأ من الأنبياء جائز عند العلماء . فرد عليه

---

(١) انظر : فصوص الحكم ص ٨٥، ٨٦ .

المصنف بأن شرط خطأ النبي أن لايُقِرَّه الحق سبحانه وتعالى عليه ، بل ينبهه على هذا الخطأ . وهذا مالم يقع من الحق ، جل وعلا ، تجاه ابراهيم ، عليه السلام ، بل صَدَّقَه الله ، سبحانه وتعالى ، على فعله ، بقوله : {صدقت الرؤيا} . ثم أخذ في بيان الحكمة من أمر الله نبيَّه ابراهيم بذبح ابنه . وبعدها عاد الى ذكر بعض ما استدل به المؤول من النصوص الشرعية على جواز وقوع الخطأ من الأنبياء ، ورد عليها ووجهها توجيها سليما .

ثم حط المصنف على الشيخ المكي وبَيَّن كيف يتلاعب هؤلاء الوجودية بنصوص الشرع ، وبين سخفهم حيث تركوا مطالعة كتب التفسير والحديث والفقه والكتب النافعة ، واشتغلوا بهذه الكفريات .

(٦) الاعتراض السادس من فص اسماعيل وأيوب ، عليهما السلام

وكذا من الفتوحات المكية ، وهو الذي يتعلق بانقلاب العذاب عذوبة على أهل النار ، وأنهم يتنعمون في النار الجحيم والماء الحميم . وقد أعقبه المصنف بقوله : هذا كفر صريح من ابن عربي ، لكونه كلاما يشتمل على دعوى علم الغيب ومناقضة صريح نصوص القرآن . وذكر عدة آيات تدل على دوام العذاب . وبعدها أتى بجواب الشيخ المكي الذي أورد لابن عربي نصا من الفتوحات يشير فيه الى أن الله جل وعلا قال : "خالدين فيها" أي في النار ، ولم يقل : "خالدين فيه" أي في العذاب . ثم أبطل المصنف هذا الكلام ورد عليه . ثم بين بعد ذلك مخالفة هذا الكلام للنصوص الشرعية ولاجماع العلماء على دوام العذاب . وخلال ذلك أتى المصنف بكلام الرازي في حجية الاجماع - نقلا عن الشيخ المكي من غير اشارة اليه - وأن الاجماع حجة نقلي ، والأدلة النقلية لاتفيد الا الأحكام

الظنية ، والأمور الظنية غير معتبرة في الأحوال الاعتقادية . ورد المصنف عليه بأن ذلك يصح مالم يكن مستندا الى الكتاب والسنة والى الصحابة والمجتهدين من علماء الأمة . ثم ساق المصنف بعض الأحاديث الضعيفة التي استدل بها الشيخ المكي - من غير أن يعزوها اليه - وبين ضعفها من جهة ، ومن جهة أخرى كونها لاتقاوم النصوص القرآنية والأحاديث النبوية واجماع العلماء ، ومن جهة ثالثة لعلها محمولة على طبقة من الفجار الموحدين .

ثم أشار المصنف الى مانسبه الشيخ المكي الى ابن تيمية من القول بفناء النار ، ورد عليه هذه الفرية .

(٧) الاعتراض السابع من فص موسى ، عليه السلام

وهو الذي يتعلق بايمان فرعون . وقد كفره المصنف على هذا الرأي ، وأشار الى أنه ألف في الرد على هذه المسألة رسالة رد بها على جلال الدين الدَّوَّاني الذي تبع ابن عربي فيها .

ثم ذكر المصنف أن ابن عربي ناقض نفسه لكونه جزم بايمان فرعون مرة ، ثم شك في حقه مرة أخرى ، بل صرح في موضع من الفتوحات أنه من أهل النار . ثم ساق جواب الشيخ المكي بأن فضل الله واسع ، وهو يجيب المضطر اذا دعاه ، وأي اضطرار أقوى من اضطرار فرعون . وقد رد المصنف عليه بأنه جعل ايمان اليأس من الكفار كحال الاضطرار للأبرار والفجار . ثم أورد دليل الشيخ المكي بأن عدم نفع الايمان حال البأس ، والتي أشارت اليها الآية ، المراد به عدم النفع في الدنيا لافي الآخرة . فأبطله المصنف بقوله تعالى : {وليست التوبة للذين يعملون السيئات ، حتى اذا حضر أحدهم الموت قال اني تبت الآن ، ولا الذين يموتون وهم كفار} . وقال

المصنف بعد ذلك ، لو كان ايمان البأس واليأس نافعا فى الآخرة ، لما دخل أحد فى النار ، ولما خُلِق دار البوار .

(٨) الاعتراض الثامن من فص عيسى . عليه السلام

وهو الذى يتعلق بتفضيل ابن عربى الملائكة على البشر ، بما فيهم الأنبياء . وقد علق عليه المصنف بقوله : ان هذا ليس من موجبات تكفيره ، بل من أسباب تبديعه ، حيث خالف اعتقاد أهل السنة والجماعة فى أن خواص البشر ، وهم الأنبياء أفضل من خواص الملائكة كجبريل وميكائيل ، بل اجماعهم على أن نبينا محمدا ، صلى الله عليه وسلم ، أفضل الخلق . ثم ساق حديثا فى فضل النبى ، صلى الله عليه وسلم ثم اعتذر المصنف للغزالي والحَلِيمي ، اللذين نقل المؤول عنهما ـ ولم يشر المصنف الى أنه استفاد كلامهما من المؤول ـ القول بتفضيل الملائكة على البشر .

(٩) الاعتراض التاسع من الفتوحات المكية

وهو قول ابن عربى : "سبحان من أوجد(١) الأشياء وهو عينها" .

وهو أول الاعتراضات المتعلقة بوحدة الوجود عند الشيخ المكى . وقد علق عليه المصنف بقوله : وهو كفر صريح ، ليس له تأويل صحيح . ثم ذكر تعارض طرفى هذا الكلام ، فان المَوْجُودِيَّة الدالة على الحدوث ، تناقض العينية الدالة على القِدم . ثم ذكر المصنف استدراك ابن عربى لفساد كلامه هذا بقوله : "فهو عين كل شىء فى الظهور ، ماهو عين الأشياء فى ذواتها . سبحانه وتعالى ، بل هو هو ، والأشياء أشياء" . وقد استشكل المصنف هذا النص أيضا ، بقوله : لكن فيه أن

---

(١) فى الفتوحات : "أظهر" . وقد نبهت عليه فى موضعه .

الموجود الحادث كيف يكون عين الحق ، ولو فى مرتبة الظهور ثم أورد المصنف بعد ذلك كلام السعد التفتازانى ، والشريف الجرجانى فى مذهب الصوفية فى وحدة الوجود ، اقتباسا من الشيخ المكى - وهو لم يشر الى هذا الاقتباس - وأن هذا المذهب باطل تلزم منه شناعات كثيرة ، كما قاله التفتازانى ذما لهم فى شرح المقاصد . وأنه فوق طور العقل ، كما قاله الجرجانى مدحا لهم - من حيث لم يشعر المصنف ، حيث ظنه ذما تبعا للشيخ المكى - فى حاشية التجريد . وبعدها أورد كلام عُبَيْدِ الله الشاشِي فى مذهب وحدة الوجود ، وأنه مذهب موجب للزندقة والكفر والضلال . ثم عقب عليه المصنف بقوله : ان هذا المذهب ليس مذهب الصوفية المشهورين المجمع على ديانتهم ، كالمحاسبى ، وداود الطائى ، والجنيد ، ومعروف الكرخى .... الخ .

ثم أتى المصنف ببعض كلام للجنيد ، يدل على وجوب قراءة كتاب الله وسنة رسوله حتى يكون من أهل المعرفة بالله . وكذا أتى بكلام الدَّارَانِي ، والذى يدل على احتكامه الى الكتاب والسنة فى جميع ظروفه وأحواله .

ثم ذكر المصنف أن الواجب على العبد أن يعتقد اعتقاد أهل السنة والجماعة ، وذلك اما بطريق التقليد أو بطريق التحقيق ، ثم يشتغل بالعلوم النافعة ، كالتفسير والحديث والفقه ، وعلم الأخلاق ، الذى هو التصوف الصحيح .

ثم ذكر المصنف قول ابن عربى - نقلا عن الشيخ المكى - عن الحق جل وعلا ، أنه وجود مطلق ، لكنه أراد به أنه موجود بذاته ، لامعلول لشىء ، ولاعلة له ، وأن وجوده ليس له ابتداء . ثم نقل المصنف ادعاء الشيخ المكى أن الوجودية طائفتان : احداهما موحدة ، والأخرى ملحدة ، وهى التى تنفى وجود الحق ، جل وعلا ، فى الخارج بوجود مستقل ، بل تجعله

مجموع العالم . وقد أخطأ المصنف هنا ، حيث ظن أن هذا التقسيم من كلام ابن عربي ، ولم يتفطن الى أنه من زيادة الشيخ المكي . لذا علق عليه بقوله : ولايخفى أن بين كلاميه تعارض ظاهر وتناقض باهر ، ولعل هذا سبب اختلاف العلماء في حقه . ثم استطرد في بيان الحكم على ابن عربي وأتباعه ، وأتى بكلام السيوطي في حقه .

ثم عاد الى كلام الشيخ المكي وتصريحه بأن ابن عربي يذهب الى أن وجود الأشياء ذات الحق . وأنه مبني على قاعدة من قواعد الأشعرية من أن وجود كل شيء عينه ، ودعواه أن هذا عين قول شيخه . وقد علق عليه المصنف بقوله : مَن عَمِي بصيرته مافَرَّق بين العَيْن والغَيْن . وبعدها استطرد في ذكر بعض عبارات الصوفية في التوحيد الناتج عن حصولهم في مقام الفناء ، مع كونهم يُعْطُون كلَّ ذي حق حقه ، ويفرقون بين الحق والخلق . وبعدها شرع في بيان معتقد أهل الحق في الذات الالهية ، وأن وجود الله غير وجود الكائنات ، وأن الكائنات من خلقه وابداعه ، وأن مآلها الى الفناء المحقق لذا صح قول من قال : لاموجود الا الله .

ثم ضرب المصنف بعد ذلك مثالا على الوحدة الذاتية ، والكثرة الأسمائية والصفاتية ، أخذه عن الشيخ المكي وان لم يشر المصنف الى ذلك ، وهو أن الأشياء على اختلافها في أكوانها وألوانها بالنسبة الى نور الحق ، كما اذا وقعت الزجاجات والمرايات في مُقَابِل نور الشمس ، وفي مُقَابِلها جُدُر فلاشك أن نور الشمس تقع على تلك المَجَالي ، وتنعكس على الجدر وتنطبع بها الألوان المختلفة . وهو مثال لظهور الكثرة عن الوحدة . لكن هذا المثال لايجوز ضربه لظهور المخلوقات عن الواحد الأحد . وقد نبهت على فساد هذا المثال في موضعه من الاعتراض ، وأن المصنف تبع فيه الشيخ المكي .

كما أتى بعد هذا المثال بمثال آخر على طريقة نظم ، وهو قول الحلاج :

رق الزجاج ورقت الخمر فتشابها وتشاكل الأمر
فكأنما خمر ولاقدح وكأنما قدح ولاخمر

ثم بين أن هذه حالة فيها زلقت الأقدام وزلت الأقلام .

ثم بعد ذلك أتى بكلام الشيخ المكى الذى يبرر ويصور فيه القول بوحدة الوجود ، وهو قوله : ان الموجود الخارجى جامع بين الماهية الممكنة ومبدأ الواجب ، فلو قيل له باعتبار اشتماله على المبدأ أنه عين لايبعد ، كما أنه لو قيل له باعتبار ماهيته أنه غير لايبعد ، فهو لاعين ولاغير ، وهو عين وهو غير .

وقد علق عليه المصنف بقوله : وظهور كفره لايخفى ، فان أهل السنة والجماعة مارضوا أن يقولوا فى الصفات انها عين الذات ،......، فكيف يمكن أن يقال الممكنات عين الذات من وجه وغيرها من وجه .

ثم أتى المصنف بالمثال الذى ضربه الشيخ المكى - تبعا لابن عربى - فى تصوير ظهور الكثرة عن الوحدة ، وهو تشبيهها بظهور الأعداد عن الواحد . وقد علق المصنف بقوله : هو ميل الى القول بالعينية . ثم أتى بنص لابن عربى من الفتوحات ، نقلا عن الشيخ المكى ، وهو كلامه فى باب الخلوة ، والتى ذكر فيه أن ليس فى الوجود الا وجود الحق ، جل وعلا . وقد حكم عليه المصنف بأنه يشير الى وحدة الوجود .

(١٠) الاعتراض العاشر من فص نوح وادريس واسماعيل ، عليهم السلام

وهو الذى يتعلق بذم ابن عربى للتنزيه المجرد عن التشبيه ، والتشبيه المجرد عن التنزيه ، وأن الصواب فى

الجمع بينهما ، وأن الحق له فى كل خلق ظهور ، فهو الظاهر فى كل مفهوم ، وهو الباطن عن كل فهم الا عن فهم من قال : ان العالم صورته وهويته . وأن الحق المنزه هو الخلق المشبه ، وغير ذلك .

وقد عقب المصنف على كلام ابن عربى بأن حاصل كلامه ذم التنزيه المجرد ، وقال : انه لاشك أنه قول مردود حيث مدح الله سبحانه ملائكته بقوله : "وانا لنحن المسبحون" ، فلالوم على المنزه . ولو اكتفى بالتنزيه .

ثم بين أن الأولى الجمع بين التنزيه والتحميد ، وهو استطراد من المصنف لاتعلق له بالرد . ثم ذكر المصنف أن تعليل ابن عربى ذمه للتنزيه بأن الحق له ظهور فى كل خلق ، وبين أن هذا التعليل مآله ضلالة وكفر ، اذ جعل الحق عين الخلق . وبين أن تحسينه للتشبيه مناقض لتحقيق التنزيه . (١) وبين أن كلامه يعنى أن تنزيه الحق عن مشابهة الخلق ليس بالقول الصدق ، وهو كلام باطل ، اذ لامناسبة بين العبد والرب ، وبين الحادث والقديم . ثم ذكر الاعتقاد الحق فى صفات الله عند أهل التحقيق .

وبعد ذلك تطرق الى مسالة ذكر الصفات الخبرية ، التى يفيد ظاهرها التشبيه ، كاليد والوجه والعين ....الخ . ثم ذكر أقوال العلماء فيها . والمصنف لم يذكر السبب الذى من أجله تطرق الى علاج هذه الجزئية ، وهو انما أوردها للرد على الشيخ المكى الذى استدل بهذه الصفات على كون الحق هو عين الخلق ، وأن الحق المنزه هو الخلق المشبه .

ثم ذكر المصنف تعليل الشيخ المكى للجمع بين التنزيه والتشبيه ، بأن الحق لما كان عين الأشياء من وجه ، وغيرها

---

(١) قد بينت مراد ابن عربى من الجمع بين التنزيه والتشبيه وأنه غير متناقض . انظر هذا الاعتراض فى الكتاب ج٢ص ٢٨٧ ، ٣٠٣

من وجه ، كان ذلك موجبا للجمع بين التنزيه والتشبيه ، بأن يعتقد التنزيه للذات من حيث الهوية ، والتشبيه من حيث العينية . فعلق عليه المصنف بقوله : ان هذا توضيح لكلام ابن عربي ، لاتصحيح . ثم بين خطأ استدلال الشيخ المكي بقوله تعالى : "وهو معكم أينما كنتم" على مذهبه في وحدة الوجود

(١١) الاعتراض الحادي عشر من فص ادريس ، عليه السلام

وهو قول ابن عربي : "قال الخراز ، رحمه الله ، وهو وجه من وجوه الحق ولسان من ألسنته ، ينطق عن نفسه ، بأن الله تعالى لايُعْرَف الا بجمعه بين الأضداد .... الى قوله وهو المُسَمّى أبا سعيد الخراز وغير ذلك من أسماء المحدثات" .

وقد أعقب المصنف هذا الكلام بقوله : نعم ان الحق جمع بين الأضداد حيث قال : "هو الأول والآخر ، والظاهر والباطن" وهو في صورة الأضداد ، اذ المعنى المراد هو الأول بلا ابتداء والآخر بلا انتهاء ، والظاهر باعتبار الصفات ، والباطن باعتبار الذات . لأن أوليته عين آخريته وظاهريته عين باطنيته من جهة واحدة ، كما فهمه الشيخ المكي تبعا لابن عربي . ثم تطرق المصنف الى ذكر دليل الشيخ المكي على قول ابن عربي : ان أبا سعيد الخراز وجه من وجوه الحق . وأبطله المصنف ، وكذا أورد بعض أدلته على قول ابن عربي : ان أبا سعيد الخراز لسان من ألسنة الحق ، ورد عليها .

(١٢) الاعتراض الثاني عشر من فص نوح ، عليه السلام

وهو الذي يتعلق بتخطئة ابن عربي لنوح ، عليه السلام ، في دعوته ، حيث لم يجمع فيها بين التشبيه والتنزيه ، بل دعاهم تارة الى التشبيه ، وتارة أخرى الى التنزيه . فلو جمع نوح بين الدعوتين لأجابه قومه . وقد علق عليه المصنف بأنه مع اشتماله على التناقض ، كفر صريح ، لاعترافه على

نبي من الأنبياء . ثم ذكر عن العلماء بأن من عاب نبيا من الأنبياء فقد كفر . ثم ذكر المصنف أن في هذا الكلام دعوى علم الغيب ، وفيه التفسير بالرأي المخالف لتفسير جميع العلماء .

ثم أتى المصنف بكلام ابن عربي - نقلا عن الشيخ المكي - في قوله تعالى : {وقالوا لن نؤمن حتى نؤتى مثل ما أوتي رسل الله ، الله أعلم حيث يجعل رسالته} (١) ، وبين المصنف كيف تلاعب ابن عربي بمبنى هذه الآية ليستخلص منها الجمع بين التشبيه والتنزيه . وقد حكم المصنف عليه بالإلحاد والاتحاد وجعل جهله أعظم من عبدة الأصنام ، وكفر النصارى .

(١٣) الاعتراض الثالث عشر من فص نوح ، عليه السلام أيضا

وهو الاعتراض الذي يتعلق بجعل ابن عربي الدعوة إلى الله مكرا بالمدعوين ، وحُكْمه على صحة عبادة قوم نوح وأنهم لو تركوا عبادتهم لجهلوا من الحق بقدر ما تركوا ، فإن للحق في كل معبود وجها ، يعرفه مَن عرفه ، ويجهله مَن جهله .

وقد علق عليه المصنف بقوله : ولاكفر أصرح من هذا . ثم بين بعد ذلك جواب الشيخ عن كون الدعوة إلى الله مكر بالمدعوين ، وأن ذلك بسبب كون دعوة الرسل الظاهرة توهم المدعوين أن الرسل يدعونهم مما فيه الحق مفقود إلى ما فيه الحق موجود ، وهذا خلاف التوحيد الحقيقي ، الذي يدل على وجود الحق في كل مكان ، إذ هو عين كل شيء ، فالمُرْسِل والرسول والمُرْسَل إليهم ، والرسالة .....الخ كلها شيء واحد فمَن فَهِم مِن المدعوين هذا التعدد ، وأنه تعدد حقيقي ، لاجرم كانت الدعوة في حقه من قبيل المكر ، حيث أوهمته أنه كان

---

(١) سورة

يعبد شيئا غير الله ، وهو فى الحقيقة لم يعبد سوى الله ، جل وعلا . وقد اكتفى المصنف بتضليل الشيخ المكى على هذا الكلام ، دون الرد عليه . اعراضا منه عن هذه الترهات .

(١٤) الاعتراض الرابع عشر من فص نوح ، عليه السلام ، أيضا

وهو الذى يتحدث فيه ابن عربى عن غرق قوم نوح ، وأنهم أُغْرِقوا فى بحار العلم ، فلم يجدوا لهم من دون الله أنصارا فكان الله عينَ أنصارهم ، فهلكوا فيه الى الأبد .... الخ . وقد أعقب المصنف هذا الكلام بأن الدار الدنيا هى دار المعرفة ، أما حصول الايمان والمعرفة ساعة البأس واليأس فليس بنافع ، بل ذلك الايمان لايُسَمَّى معرفة . وقد أخطأ المصنف فى بعض المسائل هنا ، نَوَّهتُ بها فى مكانها .

ثم أتى المصنف بجواب الشيخ المكى الذى علل فيه سبب حصول المعرفة للكفار ساعة البأس . ولم يبطله المصنف بل اكتفى بالقول : انتهى مقالا (أى مقالة الشيخ المكى) ونعوذ بالله من الشقاوة حالا ومآلا .

بعد ذلك أتى المصنف بكلام صاحب الشفا ، وفيه الاجماع على تكفير من دافع نصوص الكتاب ، كما أتى بكلام شارحه الشيخ التَّلَجِي عليه .

(١٥) الاعتراض الخامس عشر من فص ابراهيم ، عليه السلام

وهو قول ابن عربى عن الحق ، جل وعلا :

فيحمدنى وأحمده ويعبدنى وأعبده

وقد علق عليه المصنف بقوله : والجملة الأولى وجهها ظاهر ، لأن الحمد بمعنى الثناء ، وأما الجملة الثانية فظاهرها كفر . ثم أتى بجواب المؤول بأن العبادة أتت بمعنى الطاعة والانقياد ، والله سبحانه يجيب دعاء المطيع . وقد

استدل المؤول على ذلك بقول أبى طالب للنبى صلى الله عليه وسلم : ما أطوع لك ربك ، فقال : وأنت ياعمى ان أطعته أطاعك وقد علق عليه المصنف بقوله : ماورد أنك ان عبدته عبدك ، فانه كفر شرعا ، ولايلتفت الى معناه لغة وعرفا . ثم رد المصنف توجيه الشيخ المكى لكلام ابن عربى على أنه من قبيل المشاكلة ، بقوله : وكذا لايقبل توجيهه المقابلة بالمشاكلة وكلام المصنف هذا يشعر أن كلام ابن عربى السابق من قبيل المقابلة ، والصحيح أنه ليس من قبيل المقابلة ، لذا نبه عليه المصنف بعد ذلك بقوله : مع أن المقابلة لاتكون الا فى الجملة الأخيرة . اهـ . والصواب أن كلام ابن عربى وغيره الذي من هذا القبيل هو من قبيل المشاكلة ، كما ذهب اليه الشيخ المكى لامن قبيل المقابلة . لكن الحق والصواب أن ابن عربى لايريد من كلامه أسلوب المشاكلة ، كما فهم الشيخ المكى بل يريد العبادة الأصلية أو الذاتية ، وقد بينت معناها فيما مضى عند الحديث عن مذهب ابن عربى فى وحدة الوجود (١) .

(١٦) الاعتراض السادس عشر من فص هود عليه السلام

وهو قول ابن عربى ، فيما معناه : ان وجودنا غذاء الحق وهو غذاؤنا . وقد أعقب المصنف هذا الكلام بقوله بتنزه الحق ، جل وعلا ، عن الطعام والغذاء . ثم أتى بجواب الشيخ المكى ورد عليه . وبين خلال رده بشاعة هذا الوصف الذي وصف به ابن عربى الحق ، جل وعلا ، وأن صفات الله ، جل وعلا ، توقيفية . ثم ذكر بعد ذلك معتقد أهل الاسلام فى صفات أفعال الحق ، سبحانه وتعالى ، بما يدفع وينقض جواب الشيخ المكى ، منوها خلاله بالخلاف بين الأشعرية والماتريدية فى

---

(١) انظر ص٣٥٩-٣٦١

متعلق هذه الصفات .

(١٧) الاعتراض السابع عشر من فص هود عليه السلام ، أيضا

وهو قول ابن عربي : "فاياك أن تتقيد بعقد مخصوص وتكفر بما سواه ، فيفوتك خير كثير ، بل يفوتك العلم بالأمر على ماهو عليه ، فكن في نفسك هيولى لصور المعتقدات كلها ،.......الخ" . وقد علق عليه المصنف بقوله : وكفره لايخفى ، اذ يلزم منه صحة جميع المعتقدات ، وهذا مذهب الزنادقة ، والاباحية ، والملاحدة . ثم أتى المصنف بجواب الشيخ المكي ورد عليه ، وكفره به ، اذ هو عين كلام شيخه .

(١٨) الاعتراض الثامن عشر من فص شعيب ، ومحمد (١) ، عليهما الصلاة والسلام

وهو يتعلق بالاله المجعول أو المخلوق الذى يتخذه كل شخص ، وأنه من صنع الانسان وعمله ، لذا يذب عنه وينصره ، ويذم مُعْتَقَد غيره . فلو عرف قول الجنيد : "لون الماء لون انائه" لسلم لكل ذى اعتقاد مُعْتَقَدَه ، وعرف الله في كل صورة ومُعْتَقَد .... الخ .

وقد حكم المصنف على هذا الكلام بأنه كفر ، اذ يُبْطِل فيه التوحيد ، ويُعَطِّل التمجيد ، ويحرف كلام الله وكلام رسوله وبعدها بين المصنف المقصود من الحديث القدسي : "أنا عند ظن عبدي بي ...." الذى استدل به ابن عربي على صحة دعواه في ظهور الحق في صورة مُعْتَقَدِ الشخص . وشرح المراد من بعض الأحاديث التي يتعلق بها الوجودية والحلولية ، وان كانت

---

(١) قد أسقط المصنف ذكر نص فص زكريا ، الذى ذكره الشيخ المكي بين نص فص شعيب ونص فص محمد .
انظر نص فص زكريا المتعلق بهذه المسألة في الفصوص ص ١٧٨ .

لا أصل لها .

ثم جاء بجواب الشيخ المكي ، وملخصه أن واقع الحال يشهد بصدق كلام ابن عربي ، اذ مَن نظر في اعتقادات الفرق المختلفة ، وجد كلا منها قد صور الاله على نحو ما ، ودافعوا عن هذه الصورة التي صوروها في أذهانهم ، وذموا مُعْتَقَد غيرهم .

وقد رد المصنف على كلام الشيخ المكي بقوله : انها كلمة حق أريد بها الباطل ، اذ مراد ابن عربي ، كما مر مرارا أن الحق عين الخلق ، وأن كل مُعْتَقَد صحيح . الى آخر ماذكره . ثم بدأ المصنف يفسر كلام الجنيد السابق ، تفسيرا غير مافهمه ابن عربي .

(١٩) الاعتراض التاسع عشر من فص شعيب عليه السلام ، أيضا

وهو الذي يتعلق بكون العالم كله مجموعة أعراض ، فهو يتبدل في كل زمان . وقد نسب المصنف الى ابن عربي كلاما ليس له ، بل هو من كلام الشيخ المكي ، ظنه المصنف لابن عربي ، وهو قوله : "فالمُكلَّف في كل آنٍ يكون غيرَه ، ويُحْشَر في العقبى غيرَ ماكان موجودا في الدنيا ، فالعقاب والثواب لايكون في الطائع والعاصي" .

فهذا الكلام ليس لابن عربي ، ولايوجد في الفصوص .

بعد ذلك أتى المصنف بتوضيح الشيخ المكي لمذهب الوجودية في حقيقة العالم وأنه بأسره مجموعة أعراض ، ليس فيه أجسام وجواهر البتة ، كما يقول به علماء الرسوم ، على حد زعمه . ثم رد عليه المصنف هذا الرأي ، وقال : ان مذهب أهل الحق في اثبات الأجسام والجواهر أولى بالاعتبار ، وأخذ في شرح بعض المسائل المتعلقة به .

(٢٠) الاعتراض العشرون من فص عزير

وهو قول ابن عربي : "ان ولاية الرسول أفضل من نبوته".

وقد علق عليه المصنف بأنه لايترتب عليه كفر ولافسق ولابدعة ، لأن هذه مسألة اختلف فيها العلماء .

ثم شرع المصنف في بيان متعلق الخلاف فيها ، وأشار الى بعض أقوال العلماء فيها .

(٢١) الاعتراض الحادي والعشرون من فص عيسى ، عليه السلام

وهو يتعلق بكلام ابن عربي في سبب كفر النصارى الذين قالوا بألوهية عيسى ابن مريم ، وأن كفرهم بسبب التخصيص الذي يفيده مجموع الكلامين في قوله تعالى : {لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح ابن مريم} ، فجمعوا بين الخطأ والكفر في تمام الكلام كله ، لأنه لابقولهم هو الله ، ولابقولهم ابن مريم .

وقد علق عليه المصنف بقوله : ولايخفى انحلال مثل هذا الكلام على أدنى العوام ، لأن أحدا لايقول من قال : ان زيدا هو الاله يكفر بأحد جزئي كلامه .

ثم أتى بكلام بعض شراح الفصوص ، نقلا عن الشيخ المكي وهو أنهم اتفقوا على أن مراد ابن عربي من هذا الكلام أنهم انما كفروا بسبب حصر الألوهية في عيسى ، لأن الحق له التجلي في جميع المظاهر . وبين المصنف أن في هذا الكلام معارضة صريحة لكلام الله تعالى . ثم خطأ المصنف الشراحَ في فهمهم هذا ، وقال ان الكفر راجع اليهم حيث مافهموا كلام شيخهم ، وحملوه على محمل باطل[1] .

ثم شرع المصنف في تفسير لطيف لهذه الآية ، وفائدة

---

(١) قد أخطأ المصنف في تخطئته كلام هؤلاء الشراح ، بل كلامهم هو الصواب . واذا قالت حذام فصدقوها . وقد نبهت عليه في موضعه .

ضمير الفصل الذى يفيد الحصر .

ثم تطرق الى بيان بعض المسائل ، كقول مَن قال : ان الله ثالث ثلاثة كفر ، وقوله تعالى : "مايكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم" ايمان .

ثم أتى بجواب الشيخ المكى فى تبريره كون الحق عين الاشياء ، وغير محصور فى شىء بعينه ، وتوجيه كفر النصارى فى الحصر ، ورد عليه وأبطله .

(٢٢) الاعتراض الثانى والعشرون من فص هارون ، عليه السلام

وهو الذى يتعلق بدعوى ابن عربى عدم تسليط الله سبحانه ، هارون على عبدة العجل كما سلط عليه موسى ، وذلك حتى يُعْبَد اللهُ فى كل صورة ، حكمة من الله ..... ولهذا مابقى نوع من الانواع الا وعُبِد ، اما عبادة تَألُّهٍ ، واما عبادة تسخير .... الخ .

وقد علق عليه المصنف بانه ليس فى ظاهر كلامه كفر (١) ، لكن يفهم من باطن مرامه ، كما تَبَيَّن ، مِن أنَّ مراده بهذا كله أنه سبحانه عين جميع الاشياء ، فيقتضي أن يكون معبودا فى جميع الصور .

ولم يأت المصنف بجواب الشيخ المكى على هذا الاعتراض ، واكتفى القول بتخليطه فى حل المشكل ، الامر الذى أوجب اعراض المصنف عن ذكره .

(٢٣) الاعتراض الثالث والعشرون من فص موسى ، عليه السلام

وهو المتعلق بالمحاورة التى جرت بين موسى عليه السلام وفرعون ، وأن فرعون لما سأل موسى : ومارب العالمين

---

(١) الحقيقة أن فى ظاهر كلامه الكفر ، وقد نبهت عليه فى موضعه .

كان جواب موسى مفيدا أن الحق عين العالم . فخاطبه فرعون بهذا اللسان ، والقوم لايشعرون ، فقال : لئن اتخذت الها غيرى لأجعلنك من المسجونين" .... الخ .

وقد علق عليه المصنف بأن هذه مسألة جزئية من ابن عربى مبنية على قاعدته الكلية فى العينية ، التى هى مذهب الوجودية والدهرية ..... الذين وقع الاجماع على كفرهم .

ثم أتى المصنف بكلام الشيخ المكى الذى فسر كلام ابن عربى على ظاهره ، من أن الحقَ عينُ جميع الاشياء ،...... الخ وقد عقب عليه المصنف بأن هذا توضيح وليس جوابا .

(٢٤) الاعتراض الرابع والعشرون من فص موسى ، عليه السلام ، أيضا

والمتعلق بقول فرعون : أنا ربكم الاعلى ، وأنه وإن كان الكل أربابا ، الا أن فرعون هو الاعلى منهم لانه فى منصب التحكم . لذا لما علمت السحرة صدق مقالته لم ينكروه ، بل أقروه عليه .... الخ .

والمصنف اكتفى بالتعليق على هذا الاعتراض بقوله : فانظر الى هذا الكلام العاطل ، الذى ليس تحته طائل ...الخ ولم يات بجواب الشيخ المكى أيضا ، بل نوه به من أنه لما عجز عن حل المشكل ، انتقل الى توضيح كلامه بحيث شاركه فيه .

هذا فيما يتعلق بموضوع الاعتراضات تفصيلا .

الخاتمة :

قد اشتملت خاتمة الكتاب على عدة مسائل يمكن اجمالها في النقاط التالية :

(١) عدد المصنف في أولها بعض طامات ابن عربي ، المشار اليها في الاعتراضات السابقة .

(٢) أتى ببعض ماسطره الشيخ المكي في خاتمة كتابه في مناقب ابن عربي وفضائله ، وسلاسل طريقته ، وثناء العلماء عليه ، ورد عليها ، وبين أنها ليست بمناقب وفضائل .

(٣) أتى المصنف بكلام صاحب الشفا المتعلق بحَرْق علي بن أبي طالب مَن جعله الها ، وقَتْل عبد الملك بن مروان المتنبي الكذاب ، واجماع فقهاء بغداد على قتل الحلاج لأنه كان زنديقا . وقد أورد المصنف كلام صاحب الشفا ليبين الواجب عمله تجاه هؤلاء الوجودية .

(٤) تطرق المصنف الى مسألة الرد على الفرق الضالة وأنه من فروض الكفاية .

(٥) بين المصنف خطر كلام الوجودية ، وضرر علومهم على المسلمين ، وأنه ليس ككلام الحلاج وأبي يزيد البسطامي وغيرهم من الذين صدرت منهم بعض العبارات التي يفيد ظاهرها الكفر . فهذه مجرد عبارات ، وتلك أُلِّفَتْ فيها مؤلفات .

(٦) أتى المصنف بطرف من أخبار ابن عربي ، وكلام العلماء في حقه ، منقولا من كتاب العقد الثمين ، وقد جاء ضمنها قصيدة شرف الدين بن المُقْرِي في حال ابن عربي ومذهبه ، ومباهلة ابن حجر العسقلاني لبعض مُحِبِّي ابن عربي .

(٧) ذكر المصنف حكم من يعتقد مذهب ابن عربى ، أوشك فى كفر مذهبه ، أو توقف فيه .

(٨) ذكر المصنف مسألة فقهية متصلة بما سبق ، وهو السلام على الوجودية أتباع ابن عربى ، ورد السلام عليهم ، وتشميتهم اذا عطسوا .

(٩) أنهى المصنف خاتمته بذكر مايجب على الحكام فى دار الاسلام فعله تجاه من كان على هذه المعتقدات الفاسدة ، ومايفعل بكتبهم ومؤلفاتهم .

المبحث الثالث

منهج المؤلف فى كتابه

يمكن تقسيم منهج المؤلف فى هذا الكتاب الى قسمين :

الأول : منهجه بشكل عام ، فى الكتاب كله .

والآخر : منهجه فى الرد على فصوص الحكم ، وأجوبة الشيخ المكى عن تلك النصوص المعترض عليها من الفصوص . فهاأنذا أبين هذين القسمين ، ثم بعد ذلك أتطرق الى بيان قيمة هذا الكتاب ، ومايؤخذ على المؤلف فيه .

(أ) منهج المؤلف بشكل عام :

يمكن اجمال منهج المؤلف فى كتابه هذا ،بشكل عام ، فى عدة نقاط :

(١) تقرير مسائل العقائد ، على طريقة أهل السنة والجماعة سلفا ، حتى يميز المطلع عليها بينها وبين العقائد الباطلة ، وهذا أمر ظاهر فى مقدمة الكتاب ، وهو من محاسن الكتاب .

(٢) الاعتماد فى تقريره لمسائل العقيدة على كتب أهل السنة والجماعة ككتاب الفقه الأكبر المنسوب لأبى حنيفة وشرح العقيدة الطحاوية لابن أبى العز الحنفى ، وشرح القُونَوي على عمدة النسفى ، وغير ذلك ، وحكاية آراء الفرق الأخرى عنها .

(٣) التنفير من العقائد الباطلة ، والمبالغة فى الحط عليها ، خاصة مذهب الوجودية وماتفرع عنه .

(٤) بسط الكلام فى آراء العلماء فى ابن عربى ، وتكفيرهم له ، والتعرض لذكره كلما دعى داعي لذلك ، وذلك حتى

يقف القارىء على حقيقة هذا الرجل ، وحقيقة مذهبه .
وهذا يظهر جليا فى خاتمة الكتاب التى خصها لذلك .

(٥) نبه المصنف أكثر من مرة الى ضرورة الاحتكام الى الكتاب والسنة ، وجعلهما حَكَمًا فاصلا وقاضيا فى جميع الشئون والأمور ، وضرورة رد المختلف فيه والمتنازع عليه الى الله ورسوله .

(٦) أكثر المصنف من الاستدلال بالنصوص الشرعية من الكتاب والسنة على كثير من المسائل التى أوردها ونصرها .

(٧) دعى المصنف الى ضرورة اقتفاء أثر سلف هذه الأمة فان طريقتهم أسلم وأحكم ، وكذا دعى الى التوجه الى علوم وآراء العلماء المتفق على امامتهم وتبجيلهم ، وترك آراء وأقوال مَن عداهم من المنتسبين الى العلم ظاهرا وينتحلون الفساد باطنا .

(٨) نبه المصنف فى مواضع متفرقة الى ضرورة الأخذ باجماع العلماء ، وأن اجماعهم حجة .

(٩) نبه المصنف الى ضرورة دراسة العلوم والكتب النافعة المجدية ، التى تعود على صاحبها بالخير والبركة ، وطرح العلوم والكتب الضارة التى لايَجْنِي أصحابها من ورائها الا الوبال والضرر وسوء المآل .

(١٠) اشارة المصنف بعض القضايا الخلافية ، أحيانا ، والتنويه بآراء العلماء فيها .

(١١) التنويه أحيانا الى طريقة الوجودية وغيرهم ، بتعلقهم بالنصوص الشرعية من الكتاب والسنة ، وبكلام العلماء والأئمة نثرا ونظما ، لترويج باطلهم ، وقد بين صورا من هذا التعلق ، كتعلقهم ببعض أبيات فى التوحيد لشيخ الاسلام الهروى ، وتعلقهم بمصطلح الفناء والبقاء ، والجمع والتفرقة ، والتوحيد ، وغير ذلك . وهذا سَعْي من المؤلف فى فضيحة هؤلاء الوجودية ، والتى جعلها من أسس منهجه فى هذا الكتاب .

(١٢) اظهار تناقض كلام ابن عربي ، اذا اختلفت أقواله وآراؤه في المسألة الواحدة ، ليحكم عليه بالمرض ، واضطراب الفكر، الذى يوجب نفرة الناس منه .

(١٣) الاكثار من النقل عن الكتب الأخرى ، وهذا يظهر جليا في مقدمة الكتاب وخاتمتها ، اذ في المقدمة التي مهد فيها بعض المسائل العقائدية ، قد أكثر النقل عن شرح الطحاوية لابن أبي العز الحنفي . وفي خاتمته قد أكثر النقل عن كتاب العقد الثمين .

(١٤) اعتمد المصنف أسلوب السجع في مواضع كثيرة من الكتاب .

(ب) منهجه فى الرد على كتاب "فصوص الحكم" :

لقد سلك المصنف فى رده على نصوص الفصوص مسلكا مرتبا ومنظما فى جميع الاعتراضات ، وذلك يتلخص فى أنه ساق نصوص الفصوص المعترض عليها ، كما هى عند الشيخ المكى فى كتابه "الجانب الغربى" ، بنفس ترتيبه ، الثمانية الأول جعلها المصنف - تبعا للشيخ المكى ، مما لاتعلق لها بوحدة الوجود وبقية الاعتراضات مما تتعلق به ، أولها صلة قريبة أو بعيدة به (١) . غير أنه ، كما سبق وأن أشرت جعل بعد كل اعتراض جوابه والرد عليه ، بخلاف ماهو عند الشيخ المكى ، الذى جعل الاعتراضات فى باب ، والأجوبة فى باب آخر .

والمصنف يورد نص الفصوص ، كما هو عند الشيخ المكى ، ثم يعلق عليه ، اما بالتنصيص على كونه كفرا أو كونه بدعة أو كونه محظورا ومحذورا ، أو باطلا ، أو الحط على قائله بوصفه بالحماقة وقلة الأب ، وما أشبه ذلك .

وبعد ذلك يشير الى بطلان هذا النص ومعارضته لنصوص الشرع فى بعض الأحيان ، أو لكلام العلماء والأئمة ، فى حين آخر . كما يبين وجه أو أوجه بطلان هذا النص ، غالبا . كما يبين تناقض أطراف هذا النص ، ان كان فيه تناقض ، حسبما فهم من النص ، أو مناقضته لنصوص ابن عربى الأخرى ، ان كانت له نصوص أخرى ، ذكرها الشيخ المكى فى كتابه . وذلك كله فى عبارة لاتتجاوز عدة أسطر معظم الاحيان .

وبعد أن يصدر المصنف حكمه على نصوص الفصوص بتلك

---

(١) نص على هذا القيد ، الشيخ المكى ، انظر ص ٢٩٦ من الجاذب الغيبى ، ولم ينص عليه المصنف ، وكان الأولى أن يشير اليه ، لأن بقية الاعتراضات الستة عشر ، بعضها يتعلق بوحدة الوجود تعلقا صريحا وواضحا ، كالاعتراض التاسع وغيره ، وبعضها يتعلق به من بعيد ، كالاعتراض العاشر والحادى عشر وغيرهما ، بل بعضها لايتعلق بوحدة الوجود اطلاقا لامن بعيد ولامن قريب ، كالاعتراض العشرون

الصورة ، يأتي ببعض أجوبة الشيخ المكي على كل نص غالبا . ثم يبطل جوابه ، ليَظْهَر فساد كلام ابن عربي ، وفساد كلام الشيخ المكي . وهو في معظم الأحيان يناقش تلك الأجوبة التي يسوقها عن الشيخ المكي ، وبعض الأحيان يكتفي بنقلها ، والتعليق عليها بكلمات يسيرة بأنه كلام فاسد وباطل ، أو نحو ذلك .

والمصنف قد يسوق نصوصا أخرى لابن عربي من كتبه الأخرى كالفتوحات وغيرها ، لكن ليست من عنده ، بل نقلا عن الشيخ المكي ، فيوردها اما لبيان تناقض كلام ابن عربي ، أو لتأكيد فكرته التي في الفصوص .

والمصنف ، كما أسلفت ، لم يورد جميع أجوبة الشيخ المكي على تلك الاعتراضات ، بل اكتفى ببعضها ، وربما كان بعض ماتركه أقوى في الجواب بالنسبة الى ما أورده وأبطله ورد عليه . بل أحيانا يهمل جواب الشيخ المكي كلية ان كان النص مما لايتوجه فيه على ابن عربي كفر ولابدعة ، كما في الاعتراض العشرون ، أو كان فيه كفر أو بدعة ، لكن تركه المصنف لخَلْطِ الشيخ المكي وعدم استقامة كلامه ، كما علله المصنف بذلك ، كما في الاعتراض الثاني عشر ، والثاني والعشرون ، والرابع والعشرون .

وقد سلك المصنف في رده مسلك المعارضة والنقض ، فأما المعارضة فقد سلكها تجاه كثير من النصوص ، حيث يصرح عقبها بمعارضة هذا الكلام لنصوص الشرع وكلام الائمة ، ثم يأتي ببعض النصوص والأقوال التي تعارض هذا النص . وأما النقض فقد سلكه المصنف في كثير من المواضع ، أيضا ، وذلك بنقض أدلة الخصم وابطاله ، وهذا غالبا مايكون مع أجوبة الشيخ المكي .

ومنهج المؤلف في ابطال أجوبة الشيخ المكي ، يلوح ظاهرا في كل الاعتراضات ، وهو اظهار فساد كلام ابن عربي ، وفساد كلام مَن يتأول له ، وأنَّ كل مَن يتمحل له الأجوبة ، فهو مبطل محتال ، يريد الصاق ابن عربي بأهل الحق ، وهو بعيد عنهم بعد الخافقين ، وناء عنهم نأي المشرقين .

(ج) قيمة هذا الكتاب :

تظهر قيمة هذا الكتاب لافي كونه ردا على بعض مخالفات ومنكرات كتاب "فصوص الحكم" فحسب ، والتي خالف فيها مؤلفها الشرع القويم ، وحاد عن الصراط المستقيم ، بل تظهر ، أيضا في كونه ردا على مَن سعى للجواب عن تلك النصوص وحملها على محامل حسنة . فوقع الكتاب تنبيها وتحذيرا لأتباع ابن عربي أن يغتروا بكلام شيخهم ، مدعين أن كلامه جارٍ على اصطلاح له خلاف ماهو المصطلح عليه في وضع اللغة وعرف الشرع .

فبين المصنف في هذا الكتاب أن كلام ابن عربي على ظاهره ، وأدل دليل على ذلك تفسيرات الشيخ – الزاعم أنه حل مشكلات الفصوص بعد خدمة قاربت السبع وثلاثين سنة – لنصوص الفصوص ، فقد فسرها في مواضع كثيرة بما هو أشد كفرا وأظهر فسادا من كلام ابن عربي نفسه . فاذا كان الأمر كذلك ، فليس هناك مشكل يحتاج الى حل ، ولاغامض يحتاج الى توضيح ، ولامبهم يحتاج الى بيان ، اذ عبارات الفصوص المنكرات واضحات الدلالات ، وكل ماكان في الأمر أن الشيخ المكي أظهرها وأوضحها بأسلوب آخر ، مستعينا في ذلك بما أسعفه من نصوص ابن عربي من كتبه الأخرى ، وبما فهم هو من كلام ابن عربي مدة خدمته لكتبه . نعم قد يوفق الشيخ المكي في بعض المواضع في تبرئة ابن عربي ، ظاهرا ، بأن يسوق له عدة نصوص تدل على خلاف ماذهب اليه في الفصوص ، كما جاء في الاعتراض الثاني المتعلق بقدم آدم ، عليه السلام ، والاعتراض التاسع المتعلق بوحدة الوجود . وهذا الحل ، أو هذه التبرئة – ان صح التعبير – تبرئة ظاهرية ، لاتجدي نفعا ، وذلك لكون تلك النصوص تكافيء نصوص الفصوص ، فليس الأخذ باحداها بأولى من الأخرى .

هذا من جهة ، ومن جهة أخرى ، لكون تلك النصوص ظواهرها تعارض نصوص الفصوص وتناقضها ، بخلاف بواطنها وحقيقتها ، فان المتمعن فيها ، المحيط بمذهب ابن عربى من جميع جوانبه ، يدرك أن لاتناقض ولاتعارض ، وأن تلك النصوص تتفق مع نص أو نصوص الفصوص .

فالمصنف ـ رحمه الله ـ أظهر فى هذا الكتاب أن مايصرح به ابن عربى من القول بوحدة الوجود ، ووحدة الأديان ، وصحة كل اعتقاد ، واستفادة الرسل وخاتمهم من خاتم الأولياء ، وانقلاب العذاب عذوبة ، ونجاة فرعون وايمانه ، وغرق قوم نوح فى بحار العلم ، وتخطئته بعض الأنبياء ، وغير ذلك ، كله على ظاهره ، لايريد به ابن عربى معانى أخر ، وليس له فيها اصطلاحات بخلاف هذا الظاهر ، دل على ذلك كلام الشيخ المكى نفسه .

فلاشك أن هذا الكتاب ، وان لم تكن الردود فيه من القوة بمكان فى بعض الأحيان ، كما سيأتى بيانه ، الا أنه أظهر كفر ابن عربى وأوقف القارىء على فساد بعض كلامه من كتاب "فصوص الحكم" .

(د) مايؤخذ على المصنف فى هذا الكتاب :

ان تخطئة الائمة واحصاء المؤاخذات عليهم ، ليس بالمقام الهين ، ولابالمرتع الخصب اللين ، فان مَن يريد تسجيل المؤاخذات والملاحظات على الائمة المبجلين ، المتفق على امامتهم وديانتهم ، لابد وأن يكون مقايسا لهم فى علمه وامامته ، ورجاحة عقله وفكره وفهمه ،بل حتى فى ديانته وعمله .

ولست فى المقام الذى أشرئب فيه الى مطاولة امام كالملا على القارى ، ولاالى دون ذلك . لكن لما اقتضى البحث بيان منهج المؤلف فى كتابه ، كان لابد من بيان مدى اصابة المصنف الغرض ، وموافقته لسلوك المنهج السليم فى البحث والرد .

فاقتضى الأمر تسجيل هذه الملاحظات ، أو المؤاخذات ، أو الأخطاء ان جاز التعبير ، على المصنف .

ويمكن تقسيم المؤاخذات على المصنف الى قسمين : مؤاخذات عامة على الكتاب كله ، ومؤاخذات خاصة بالاعترافات واليك بيانهما :

المؤاخذات العامة :

(١) تكرار بعض مسائل المقدمة ، التي مهد فيها بعض المسائل العقائدية ، وتداخل تلك المسائل في بعض الأحيان ، وعدم انتظامها وترتيبها ، بل جاءت مسائل مبعثرة غير مترابطة في أغلب الأحيان .

واليك بعض الأمثلة على هذه الملاحظات .

أما مثال تكرار بعض مسائل المقدمة ، فكحديثه في المقدمة عن حدوث العالم ، ورد القول بقدمه وذلك في (ص ٤) ثم أعاد ذكر هذه المسألة بعد أن أغفلها تماما في (ص ١٠) وكحديثه عن التوحيد الذي ذكره (ص ٧) ، ثم أعاد ذكرها ، بعد أن تكلم عن مسائل أخر ، في (ص ١٢) ، ثم في (ص ١٩) ، ثم في (ص ٥٠) .

وأما مثال تداخل بعض المسائل فكقوله وهو يتحدث عن حدوث العالم : "ثم الاجماع على حدوث العالم ، وهو ماسوى الله ذاتا وصفة ، فان الصفات لاعين الذات ولاغيرها ، عند أهل السنة ، وقد نفت المعتزلة أصل الصفات والأسماء ...." انظر (ص ١٥) . فانظر كيف أقحم وأدخل مسألة على مسألة دونما رابط أو صلة .

ومثاله أيضا ماذكره من اللوازم الباطلة المترتبة على مذهب وحدة الوجود ، بعد ذكره لمذهب الجهم بن صفوان وقوله في التوحيد ، وأنه جعل الحق وجود مجرد ، فجعل المصنف تلك اللوازم الباطلة لوازما لمذهب الجهم بن صفوان ، والصواب أنها من لوازم القول بوحدة الوجود ، انظر (ص ٥٥) ومابعدها

وأما مثال عدم انتظام المسائل وترتيبها ، فهو أمر ظاهر لمن اطلع على هذه المقدمة ، فهو يتحدث أولا عن حدوث العالم وبطلان القول بقدمه ، ثم كون الحق ليس محلا للحوادث

ثم عن التوحيد ، ثم عن مذهب السوفسطائية ، وثبوت حقائق الاشياء ، ثم يعود فيتكلم عن التوحيد ، ثم يأتي بكلام بعض من كفر ابن عربي ، ثم يتكلم عن مذهب المجسمة ، ثم يتطرق الى مسألة الجهة ، ثم الى ماهية الحق ، ثم الى مسألة صفات الحق ، وأنه لايقال : ان ذاته تحل صفاته ، أو تحل صفاته ذاته ، أو صفاته معه ، أو فيه ....الخ ، ثم يدع المسائل العقائدية ، ويتكلم عن ضرورة الاحتكام الى الكتاب والسنة ، ويتحدث أثناءها عن مسلك بعض الفلاسفة والمتكلمين والصوفية في التلاعب بنصوص الشرع ، ومحاولة تطويعها لآرائهم . ثم يتكلم عن فضل السلف وبركة علومهم . ثم يعود الى مسائل العقيدة ، فيتحدث عن التوحيد ، ويتطرق الى مذهب الجهم في أثناءه ، ويتطرق الى لوازم مذهبه ، ثم يعود الى ذكر ابن عربي ، وذكر بعض منكراته وبعض من كفره وأثنى عليه ثم يعود الى ذكر بعض المسائل العقائدية ، كفساد القول بالحلول والاتحاد ، والتطرق أثناء ذلك الى مذهب المجوس والثنوية . ثم يعود فيتكلم عن التوحيد الذي عناه بعض العلماء في شعرهم ثم يعود الى بعض مباحث العقيدة ، وهو ضرورة وجود موجدين أحدهما واجب الوجود ، والآخر ممكنه ، والفارق بينهما ...... الخ وهكذا يتناول المصنف مسائل هذه المقدمة بحسب ماسنح به الخاطر من غير ترتيب ولاتنظيم .

(٢) تناقض المصنف في بعض مسائل المقدمة ، مثال ذلك ، قوله ، عند حديثه عن القدر المشترك بين صفات الحق والخلق ، أنهما ليسا من قبيل المشترك اللفظي . انظر (ص ٨٥) ، ثم ذكر في رده على جواب الشيخ المكي أنهما من قبيل المشترك اللفظي . انظر (ص ٣٠٩) .

(٣) خطؤه في بعض ماينسبه من آراء الى بعض الفرق ، كما نسب الى المعتزلة نفي أسماء الحق ، جل وعلا . انظر

(ص ١١) ، وكما نسب الى الفلاسفة نفى ماهية الله وحقيقته . انظر (ص ١٣٠) ، وكما نسب الى الجهم نفى جميع الصفات . انظر (ص ٥٣) .

(٤) عدم دقة المصنف فى تحديد وتعريف بعض المسائل ، كتعريفه التوحيد ـ اصطلاحا ـ بأنه تبعيد الحق عن مشابهة مخلوقاته ، وتجريده عن كل مايتصور فى الافهام ويتخيل فى الاذهان والأوهام . انظر (ص ١٢) . ومعلوم أن هذا تعريف التنزيه لا التوحيد .

(٥) عدم الدقة فى النقل عن الكتب فى بعض المواضع ، وعدم التثبت من النصوص بالرجوع الى مصادرها .

أما عدم دقة المصنف فى النقل ، فمثاله ماحكاه عن كتاب "الشفا" للقاضى عياض من حرق على بن أبى طالب لعبد الله بن سبأ . انظر (ص ٣٧٠) . وكذا ماحكاه من كلام السعد التفتازانى فى شرح المقاصد . انظر (ص ٢٥٥) وكذا ماحكاه عن الشريف الجرجانى فى حاشية التجريد . انظر (ص ٢٥٦) .

أما عدم التثبت والتوثق فى النقل ، بالرجوع الى مصادرها فهو أمر ملحوظ بصورة واضحة فى قسم الاعتراضات والذى سوف يأتى الحديث عنه .

(٦) احتجاجه واستدلاله بالأحاديث الضعيفة ، بل والموضوعة والتى لا أصل لها ، دون الاشارة الى درجتها ، مثل حديث "كل الناس فى ذات الله حمقى" . انظر (ص ١٧) ، وحديث "عليكم بدين العجائز" . انظر (ص ١٧) ، وحديث : "كنت كنزا مخفيا" . انظر (ص ١٨٦) ، وحديث : "لولاك لما خلقت الأفلاك" . انظر (ص ١٩٢) ، وغير ذلك .

(٧) مجاراة الصوفية فى بعض أقوالهم ومصطلحاتهم ، والخوض فيها بما لم يعهد عن سلف هذه الأمة ، فكان الأولى

بالمصنف أن يتحاشاها ، وذلك مثل كلامه في الحقيقة والطريقة والشريعة ، والتدرج بها في مراتب التوحيد ، بحيث يعتقد المريد أولا عند نطقه كلمة التوحيد أن لامعبود الا الله وهذه شريعة ، ثم يعتقد أن لاموجود الا الله ، وهذه طريقة ، ثم يعتقد أن لامشهود الا الله ، وهذه حقيقة . انظر (ص ٢٦) . وكذا كلامه في الفناء والبقاء والجمع ، وجمع الجمع ، وغير ذلك .

(٨) اتيان المصنف بكلام بعض الصوفية ، والاحتجاج به كشاهد على حصولهم في بعض المقامات موردا اياها في معرض التأييد والمدح ، مع كونها نصوصا مجملة متشابهة محتملة للحق والباطل ، فكان الأولى بالمؤلف الاعراض عنها ، والاكتفاء بكلام أهل الحق ، الذي لايحتمل الا الحق . ومثال ذلك اتيانه بقول بعض الصوفية : "ليس في الدار غيره ديار" . انظر (ص ٢١) ، وقول بعضهم : "سوى الله والله مافي الوجود" . انظر (ص ٢١) . وقول بعضهم "ليس في جبتي سوى الله" . انظر (ص ٢٧٣) . وغير ذلك . وكذا اتيانه ببعض الصور التشبيهية في بيان طريق ظهور الكثرة عن الوحدة ، والذي تبع فيه المصنف الشيخ المكي ، في حكايته لها ، وذلك بتصويرها بانفصال الالوان عن النور . انظر (ص ٢٧٩) ، وهو مثال لايستقيم مع عقيدة أهل السنة لو أخذ بجميع لوازمه ، وكذا اتيانه بمثال القدح والخمر ، في تصويره الصلة بين الحق والخلق . انظر (ص ٢٨٣) .

فكان الأولى بالمصنف تحاشي مثل هذه الصور التشبيهية والامثلة التقريبية ، كيف لا ، وهو الذي نهى أن تضرب الأمثال لله عز وجل . انظر (ص ١٩٣) .

(٩) كثرة نقل المصنف عن شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز الحنفي ، دون الاشارة الى ذلك في عدة مواضع .
وقد نبهت عليها في موضعها .

(١٠) حيده في بعض المسائل العقدية عن منهج السلف ، كما في مسألة الجهة . انظر (ص ٣٥) ، وكما في مسألة كون الحق لاداخل العالم ولاخارجه . انظر (ص ١٢٨) ، فكان الأولى بالمصنف أن يسلم بعلو الحق على خلقه ، كما وردت بذلك النصوص الشرعية .

المؤاخذات الخاصة بالاعتراضات :

(١) لم يتناول المصنف من منكرات الفصوص وضلالاته الا بعض المسائل ، وهي الأربع وعشرون اعتراضا ، بينما كتاب "فصوص الحكم" ملىء بالأفكار الشاذة والآراء المنحرفة . ولعل عُذْرَه في هذا أنه قصد تناول الاعتراضات التي أثارها وأنشأها الشيخ المكي ، بغية الجواب عنها .

(٢) عدم اطلاع المصنف على أى كتاب من كتب ابن عربى ، عند وضعه الكتاب ، لاعلى كتاب "فصوص الحكم" ، ولا "الفتوحات المكية" ، ولاغيرها ، بل ولاعلى شروح الفصوص أيضا ، اذ كل ماأورده من نصوص كلام ابن عربى سواء نصوص الاعتراضات أو غيرها أو كلام شراح الفصوص فهو بطريق النقل عن الشيخ المكي في كتابه "الجانب الغربي" . لذا جاءت نصوص الاعتراضات في كثير من الأحيان مختلفة اختلافا غير يسير . وكان الواجب على المصنف ، رحمه الله ، أن يتثبت ويتوثق من تلك النصوص ، وعلى وجه الخصوص نصوص الاعتراضات ، حتى لايحكم على ابن عربى بشىء لم ينص عليه .

يدل على هذا الأمر - أعنى عدم اطلاع المصنف على مؤلفات ابن عربى - عدة أمور :

(أ) تصريحه حال شروعه فى الاعتراضات أنه أوردها نقلا عن الشيخ المكي ، كما أورد أجوبة الشيخ المكي عليها ، وأجوبة الشيخ المكي مشتملة على كثير من نصوص ابن عربى سواء من الفصوص أو الفتوحات أو غيرها ، وقد جاءت النصوص التى أوردها المصنف عن ابن عربى مطابقة تماما لما أوردها الشيخ المكى فى "الجانب الغربي" .

(ب) تصريحه في بعض المواضع أنه غير متثبت من نص ابن عربي هل وقع هكذا أم لا ؟ وانما أورده بتلك الصورة بناء على نقل الشيخ المكي .

مثاله قول المصنف في الاعتراض الحادي والعشرين :

"وانما قلنا هذا بناء على نقل هذا المؤول ، ولعله حذف من كلام شيخه من صريح الباطل ......" (١) .

(ج) أنه نسب في مقدمة الكتاب الى ابن عربي أشياء لم تصدر منه ، وليست في كتبه ، كقوله عن ابن عربي أنه قال في الفصوص من ادعى الألوهية فهو صادق في دعواه (٢) . وأنه قال : ضيق ابن أبي كبشة أمر الدين على الموحدين (٣) . وأنه قال في الفصوص : ان الرياضة اذا كملت اختلط ناسوت صاحبها بلاهوت الله (٤) .

فالنصان اللذان عزاهما المصنف الى كتاب "فصوص الحكم" ليستا فيه ، وأما النص المجرد عن العزو فلم أقف عليه عند ابن عربي ، بعد البحث والتفتيش ، وقد نبهت في ذلك الموضع أنه يحكى عن ابن سبعين .

(د) أن المصنف قط لم يشر الى نقله عن كتاب الفصوص أو الفتوحات ، أو غيرهما ؛ بل دائما يعزو نقل تلك النصوص عن الشيخ المكي .

(هـ) أن غالب نصوص الاعتراضات التي أتى بها المصنف أتى بها بالمعنى لا باللفظ المنضبط تماما لذا فالاختلاف بين الألفاظ التي ساقها المصنف في الاعترافات وبين نصوص الفصوص اختلاف بين في كثيرمن المواضع ،وقد نبهت على كل ذلك في موضعه . ومعلوم أن تبديل لفظ مكان لفظ يغير المعنى ،

---

(١) انظر ص ٣٤٦ .
(٢) انظر ص ٥٦ .
(٣) انظر ص ٥٦ .
(٤) انظر ص ٥٧ .

خصوصا عندما يكون هذا التبديل في كتاب اختار مصنفها ألفاظها بدقة وقصد ، ككتاب الفصوص .

فهذا يدل على أن المصنف نقل تلك النصوص حسب مافهمه من كلام الشيخ المكي ، دون التثبت والرجوع الى كتاب الفصوص ذاته . لذا فلا أستبعد أن المصنف قد ترجم كتاب "الجانب الغربي" للشيخ المكي من الفارسية الى العربية ، اذ الذي يبدو لي أن المصنف كان يجيد اللغة الفارسية ، وربما يعود ذلك الى نشأته الأولى التي نشأها في هراة من بلاد أفغانستان

وأوضح دليل على عدم اطلاع المصنف على نصوص الاعتراضات من كتاب الفصوص ، هو مانسبه الى ابن عربي في الاعتراض التاسع عشر مِن أنَّ المُكلَّف في كل آنٍ يكون غيره ، ويحشر في العقبى غير ماكان موجودا في الدنيا ....." . (١)

فهذا النص ليس من كلام ابن عربي في الفصوص ، ومع ذلك فقد بَنَىٰ المصنف ردَّه عليه في هذا الاعتراض . وفي الحقيقة هو من كلام الشيخ المكي وزيادته التي أدرجها ضمن كلام ابن عربي فظنه المصنف من كلام ابن عربي نفسه .

(٣) ضَعْف الرد في بعض الاعتراضات ، كما في الاعتراض التاسع المتعلق بوحدة الوجود ، الذي لم يُشْبِعْه المصنف دَرْسا وبحثا ، ولاوفَّاه حقه من الرد مع كونه مذهبا له تفاصيل وأدلة عقلية ونقلية ، ان جاز تسميتها أدلة . وكذا رده في الاعتراض الثالث عشر ، والرابع عشر ، والثالث والعشرون ، والرابع والعشرون ، وغير ذلك.

(٤) عدم رجوع المصنف الى المصادر التي استقى منها الشيخ المكي علومه ومعارفه ، بل نقلها عنه على أنها أقوال صحيحة مسلمة . مثاله ماتابع فيه المصنف الشيخ المكي

---

(١) انظر ص ٣٣٧ .

القول بأن الامام الغزالى يذهب الى تفضيل الملائكة على البشر ، وقد عزا الشيخ المكى قولَه هذا إلى الاحياء . بينما الواقع يخالف هذه النسبة ، اذ ليس فى كلام الغزالى مايدل مراحة على هذا التفضيل . وقد نبهت على نصه الذى فى الاحياء فى موضعه . وكذا أيضا متابعة المصنف للشيخ المكى فيما نسبه الى الشريف الجرجاني من ذمه لمذهب وحدة الوجود ، نقلا عن حاشية التجريد . بينما الأدلة تشهد أن الجرجانى ساقه فى معرض المدح والثناء والتأييد .

(٥) عدم سوق المصنف كل أجوبة الشيخ المكي ، اذ فى بعضها من القوة النسبية ، التى كان متوجبا على المصنف ابطالها . وذلك على سبيل المثال كما فى الاعتراض السابع ، المتعلق بايمان فرعون ونجاته فى الدار الآخرة ، فقد أطال الشيخ المكى فى عرض أدلة هذا الرأى وقدم لها أربع مقدمات ، بينما المصنف لم يرد عليه الا فى كلمات يسيرة . وكما فى الاعتراض الخامس المتعلق بتخطئة ابن عربى لابراهيم ، عليه السلام ، فى الذبح . فقد أطال الشيخ المكى فيه الكلام ، وفصل الكلام فى رُؤَى الأنبياء ، وأنها قسمين : قسم يحتاج الى تعبير ، وقسم لايحتاج اليه ، وشرع فى بيانهما . وهذا مالم يتناوله المصنف ولارد عليه . وكما فى الاعتراض التاسع ، والسابع عشر ، وغيرها .

(٦) حكم المصنف على بعض نصوص الاعتراضات أن لاكفر فيه والصواب خلاف ذلك . كما فى الاعتراض الثانى والعشرين .

(٧) يورد المصنف فى بعض الأحيان جواب الشيخ المكى دون أن يرد عليه ويبطله ، بل يكتفى بذمه والحط عليه ، وذلك

كما في الاعتراض الثالث عشر ، والرابع عشر ، والثالث والعشرين ، وغيرها .

(٨) أتى المصنف ـ تبعا للشيخ المكي ـ باعتراض ليس له تعلق بوحدة الوجود ، وجعله ضمن الاعتراضات المتعلقة به ، وهو الاعتراض العشرون .

(٩) يظهر مِن بعض ردود المصنف أنه غير محيط ومدرك لمصطلحات ابن عربي وقواعده الصوفية الفلسفية ، لذا فهو يفهم كلامه على أصول وقواعد المتكلمين ، ومِن ثَمَّ يرد عليها بناء على تلك الأصول . وهذا هو الذي دفع المصنف الى الحكم على ابن عربي بالتناقض . ولاشك أن المصنف قد جانب الصواب في تلك التفسيرات ، وفهمها على خلاف ماهو عند ابن عربي .

يظهر ذلك جليا في رده على الاعتراض الثاني حيث رمَى المصنف ابنَ عربي بالتناقض لأنه جمع في آدم ، عليه السلام ، بين وصفي القدم والحدوث . وهذا الحكم منه بناء على فهمه القدم والحدوث كما هو عند المتكلمين . وابن عربي له فهم خاص فيهما لايتوجه عليه التناقض عند الجمع بينهما في ذات واحدة . وكذا في رده على بعض نصوص ابن عربي في الاعتراض التاسع ، والذي جاء فيه قول ابن عربي : "سبحان من أوجد الأشياء وهو عينها" فرماه المصنف بالتناقض ، وقوله : "فهو عين كل شيء في الظهور ، ماهو عين الأشياء في ذواتها" . وقد استشكله المصنف . وقوله : "زلّتْ أقدامُ طائفة عن مَجرَى التحقيق ، فقالوا : ماثم الا مانَرَى ، فجعلتْ العالمَ هو الله والله نفس العالم ليس أمرا آخر" . فرماه المصنف بالتناقض والحق أن ابن عربي غير متناقض في تلك العبارات ، ولايهدم كلامه بعضه البعض ، وقد نبهت على مراد ابن عربي منها في مواضعها .

وكذا في رده على الاعتراض العاشر ، المتعلق بالجمع بين التنزيه والتشبيه . حيث حكم المصنف على كلام ابن عربي فيه بالتناقض ، اذ مَن نَزَّه ماشَبَّه ، ومَن شَبَّه مانَزَّه ، وحُكْمُه هذا بناه أيضا على أصول المتكلمين واصطلاحهم في التنزيه والتشبيه لذا بنى رده عليه . بينما ابن عربي له اصطلاح خاص في التنزيه والتشبيه ، لايتوجه عليه التناقض من الجمع بينهما في الحكم على الذات الالهية بهما معا . وقد بينته في موضعه . وكذا كرر المصنف هذا الحكم في الاعتراض الثاني عشر ، المتعلق بتخطئة ابن عربي لنوح عليه السلام في دعوته لأنه لم يجمع فيها بين التنزيه والتشبيه .

وكذا في رد المصنف على الاعتراض الخامس عشر ، الذي يصرح فيه ابن عربي بعبادة الحق للخلق . فقد فهم المصنف العبادة هنا على ظاهرها في عرف الشرع ، بينما ابن عربي يريد به معنى آخر ينسجم مع مذهبه في وحدة الوجود .

(١٠) أخطأ المصنف ، أحيانا ، في فهم نص كلام ابن عربي ، كما في الاعتراض الحادي والعشرين ، المتعلق بسبب كفر النصارى ، وأنه راجع الى الحصر دون التعميم . وقد أيَّدَ الشيخُ المكيُّ هذا السببَ بكلام بعض شراح الفصوص ، كالقَيْصَرِي ، والجَنَدِي ، والجامِي . فرد المصنف فهم الشراح ، وقال : ان الكفر راجع اليهم ، حيث سافهموا كلام شيخهم – يعني ابن عربي – وحملوه على محمل باطل زعموه حقا . واني لأعجب من المصنف رده كلام الشراح ، وهم أعلم بمراد شيخهم ، وهو الذي حكم على ابن عربي في مناسبات كثيرة بالكفر والفساد ، لأنه يقول بوحدة الوجود ، ويعمم العينية حتى في الأشياء الدنية .(١)

---

(١) انظر ص ٣٠٧ .

فالحق أن كلام الشراح هو الصواب ، وأن الكفر بسبب الحصر وقد فصلت هذه المسألة فيما سبق ، وأيدتها بالشواهد والأدلة من كلام ابن عربى نفسه .

وكذا خطؤه فى الاعتراض الرابع عشر ، فى متابعته ابن عربى القول بأن الله لو نَجَّى قومَ نوح من الغرق لنزل بهم عن تلك الدرجة الرفيعة التى حصلت لهم ، حال غرقهم . ولم يتفطن المصنف الى مراد ابن عربى ، فظن أنه يريد بتلك الدرجة حصول الايمان من قوم نوح لمعاينتهم العذاب ، لذا فتابعه المصنف على هذا الرأى ، ولم ينكر عليه الا مجرد التسمية ، أى تسمية هذه الحالة بأنها رفيعة . بينما الذى يعنيه ابن عربى هو الهلاك والفناء فى ذات الحق .

المبحث الرابع

عملي في التحقيق

المطلب الأول : توثيق نسبة الكتاب الى مؤلفه

ان ثبوت هذا الكتاب للملا على القارى أمر مقطوع به ، لايداخله أدنى شك ، وقد تضافرت الادلة والشواهد على ذلك ، فمن هذه الادلة :

(١) تصريح المصنف باسمه فى مقدمة الكتاب ، حيث قال : "... أما بعد ، فيقول الملتجىء الى حرم ربه البارى على بن سلطان محمد القارى ....." .

(٢) اشارته فى بعض المواضع من الكتاب الى بعض مصنفاته ، وذلك كاشارته الى رسالة "فر العون ممن يدعى ايمان فرعون" (١) .

(٣) الكتب التى نقل عنها المصنف فى هذا الكتاب متفقة مع الفترة التى عاش فيها ، وذلك كنقله عن كتاب "نفحات الانس" للجامى ، و"العقد الثمين" للفاسى ، و"شرح الطحاوية" لابن أبى العز الحنفى ، وغيرها . وكلها كتب متقدمة على عصر المؤلف .

(٤) تناول المصنف كتاب "الجانب الغربى" للشيخ المكى بالرد ، وهو متقدم على المصنف بقرابة قرن من الزمان

(٥) أسلوب الكتاب وتعابيره متفقة تماما مع أسلوب المصنف فى مصنفاته الأخرى .

(٦) جاءت النسخ المخطوطة ، التى وقفت عليها ، للكتاب منسوبة كلها الى على القارى .

---

(١) انظر ص ٢٤٥،٧٠،٥٧ .

(٧) المصادر التي ترجمتْ لعلي القاري ،والتي تناولتْ ذكر مؤلفاته ، ذكرت أن له ردا على كتاب "فصوص الحكم" ، فمن هذه المصادر : "كشف الظنون" ، حيث جاء في (ص ١٢٦٤) ، قول حاجي خليفة : "وعلَى الفصوص رد للشيخ علي بن سلطان محمد القاري الهروي ،....، أوله : الحمد لله الذي أوجد الأشياء شرها وخيرها ...الخ " .

ومنها : "هدية العارفين" ، حيث عَدَّ اسماعيل البغدادي في (ص ٧٥٢) ، عند تعداده لمؤلفات علي القاري ، كتاب "رد الفصوص" .

ومنها "مختصر نشر النور والزهر" ، حيث جاء في (٣٢٠/٢) قول مؤلفه عند تعداد مؤلفات علي القاري : "ورسالة رد بها علَى العارف بالله محيي الدين العربي في كتابه الفصوص ، رد بها على القائلين بالحلول والاتحاد وأبطل أقوال الجميع ، وحذر مِن معتقدهم وأفعالهم " .

ومنها "تاريخ الأدب العربي" لبروكلمان ، حيث ذكر في (٥١٩/٢) عند تعداده لمؤلفات علي القاري ، أن له رسالة ضد كتاب "فصوص الحكم" .

المطلب الثاني : تحقيق عنوان الكتاب

ذكرتْ المصادر التي ترجمتْ لعلي القاري ، والتي تناولتْ ذكر مؤلفاته ، أن له ردا على كتاب "فصوص الحكم" ، كما سبقت الاشارة اليه ، قبل قليل ، لكن اختلفت هذه المصادر في عنوان هذا المصنف . ففي "هدية العارفين" ، كما سبق ، جاء عنوانها "رد الفصوص" ، وفي "تاريخ الأدب العربي" : "رسالة ضد الفصوص" ، وفي "كشف الظنون" و"مختصر نشر النور والزهر" لم يذكرا عنوانها ، بل ذكرا أن له ردا على الفصوص .

وقد جاء عنوان الكتاب على غلاف نسخة مكتبة الأوقاف ببغداد : "رد الفصوص" . كما ورد على غلافها أيضا "رد على الشيخ محيي الدين للعلامة الشهير الملا على القارى" (١) . وفي نسخة دار الكتب المصرية : "رسالة العلامة .... على القاري في الرد على ابن العربي وعلى القائلين بالحلول والاتحاد ، وابطال أقوالهم والتحرز عن معتقدهم وأفعالهم" . وفي نسخة مكتبة الأزهر : "رسالة العلامة علي بن سلطان محمد القاري في حقيقة التوحيد والرد على الوجودية" . وفي نسخة مكتبة بلدية الاسكندرية : "رسالة في الرد على ابن عربي" . وفي المطبوعة "رسالة في وحدة الوجود" . وفي نسخة مكتبة برلين ، جاء عنوانها ، كما في فهرس مخطوطاتها : "المَرْتَبة الشُهودية والمَنْزِلة الوُجودية" وجاء تحت هذا العنوان عنوان آخر هو : "مَرْتَبة الوجود ومَنْزِلة الشهود" ، جاء في أولها : "الحمد لله الذي أوجد الأشياء شرها وخيرها ..." أي هي مطابقة لرسالتنا .

---

(١) وقد جاء عنوانها في فهرس مخطوطات مكتبة الأوقاف ببغداد هكذا : "الرد على كتاب فصوص الحكم لابن عربي".

فمما تقدم نلاحظ اختلافا كبيرا في تحديد عنوان هذا الكتاب . اذ محمل عناوينه ستة تقريبا وهي :

(١) رد الفصوص

(٢) رسالة في حقيقة التوحيد والرد على الوجودية

(٣) رسالة في الرد على ابن عربي

(٤) رسالة في الرد على ابن عربي وعلى القائلين بالحلول والاتحاد وابطال أقوالهم

(٥) المرتبة الشهودية والمنزلة الوجودية

(٦) مرتبة الوجود ومنزلة الشهود

والحقيقة أن العناوين الاربعة الأولى أوصاف لفحوى الكتاب لاعناوين وأسماء له . وأن عنوان الكتاب دائر ومتردد بين العنوانين الأخيرين كما سيأتي تحقيقه .

والمصنف ، رحمه الله ، لم يذكر عنوان الكتاب ضمنه ، لافي المقدمة ولافي الخاتمة ، ولافي أي موضع آخر منه . لذا ونظرا لهذا الاختلاف الكبير في تحديد عنوان هذا الكتاب ، اجتهدت ـ قدر طاقتي ـ في تحقيق عنوان الكتاب على وجه التحقيق . ولايكون هذا الا بالوقوف على تسمية المؤلف نفسه لهذا الكتاب في مؤلفاته الاخرى .

وقد أشار المؤلف الى كتابه هذا في بعض مؤلفاته ، ففي البعض منها أشار اليه دون ذكر اسمه ، وفي بعضها صرح بعنوانه .

فمن المواضع التي أشار فيها المؤلف الى كتابه هذا دون تسميته :

(١) قوله في رسالة فتح الأسماع (ص ١١٦) ، بعد أن تحدث عن مقام الفناء : "ومن هنا غلط الوجودية من ابن عربي وأتباعه من جهلة الصوفية ، حيث أخطأوا عن جادة توحيد

طريقة الشهودية ، ولم يُفَرِّقوا بين المعية والعينية كما أوضحت هذه المسألة في رسالة مستقلة " .

(٢) وقال في شرح الشفا (٤٩٩/٤) مانصه : "... ان كثيرا من الناس يعظمونهم (أي طائفة ابن عربي) ، ويسمعون كلامهم ويطالعون كتبهم ، ويَتَّبِعون مرامهم ، ويسمون رئيسهم بالشيخ الاكبر ، الذي يدعِي أنه خاتم الأولياء ، وأنه يستفيض منه خاتم الأنبياء ، وشَبَّه نفسَه بلبنة ذهب ، وشبه سيد البشر بلبنة فضة ، ونحو ذلك ، كما بينته في رسالة مستقلة " .

(٣) وقال في شرح عين العلم (٤٥/١) ، عند حديثه عن بعض العلوم والكتب المحرم تعاطيها : "ومنها قراءة كتاب الفصوص المخالف للنصوص ، فانه مشتمل على أنواع من الكفريات الصريحة ، التي ليس لها تاويلات صحيحة .
وقد قال ابن المُقْري في الإرشاد : ان طائفة ابن العربي شر من اليهود والنصارى ، وقد عملت في هذه المسألة رسالة مستقلة " .

* أما تصريحه بعنوان الكتاب ، فقد وقفت له فيه على رسالتين صرح فيهما بالعنوان ، لكن بَيْنَ العنوانين اختلاف في مبنَى الألفاظ لافي معناها . وهاتان الرسالتان هما :

(١) رسالة في تفاوت الموجودات

وقد جاء في الورقة (٢/أ) منها ، قول المصنف : "... ولاتغتر بكلمات ابن عربي ، وأتباعه الغبي ، من شراح كلامه في كفريات مرامه ، التي مِن جملتها اعتقاد أنه سبحانه أوجد الأشياء وهو عينها ، وهذا عين الخطأ في نظر العرفاء ، فان الموجِدَ قديم والموجَدَ حادث ، فكيف يتصور أن يكون المخلوق عين الخالق ، ويستويا في مراتب الحقائق . والغريب أنهم أخذوا العينية من آية المعية . وقد ابتلي طائفة مِن

الالحادية والاتحادية فى هذه البلية . وقد أوضحت هذه القضية فى رسالتي المسماة بالمرتبة الشهودية فى المنزلة الوجودية " . اهـ

(٢) رسالة ذيل الرسالة الوجودية فى نيل المسألة الشهودية

وهى ، بعد أنْ تَبَيَّن لي مِن الاطلاع عليها ، ذيل على هذا الكتاب ، أعني كتاب "رد الفصوص" .

فقد جاء فى أولها بعد الديباجة ، قول المصنف : "لما كتبت الرسالة المسماة بمرتبة الوجود ومنزلة الشهود ، وبَيَّنْتُ فيها وجوه ضلالة طرق أهل الالحاد ، من القائلين بوحدة الوجود والحلول والاتحاد ، وعُنِيْتُ بها فتح أبواب أرباب الاقتصاد من أصحاب النصوص ، الذين عليهم الاعتماد ، سواء العاكف فيه والباد ، عرفت تلك الرسالة المشتملة على واضحات الدلالة ، المأخوذة من كتاب الله وأحاديث صاحب الرسالة ، على مَن ظننتُ به أنه نهاية فى تحقيق العلوم ، وغاية فى مراتب تدقيق الفهوم ، فكتب إلي مادَلَّ على أنه خال عن آداب الطريقة ، وعار عن علوم الشريعة ، ومعارف الحقيقة ،......، ثم رأى تلك الرسالة بعض أرباب الجهالة ، وأصحاب الضلالة من الطائفة الوجودية ، والجماعة الجحودية ، فكتب فى هامش تلك المسودة ماسيورثه الندامة فى يوم القيامة ، كما قال تعالى : {ويوم القيامة ترى الذين كذبوا على الله وجوههم مسودة} : "ان الأولياء يَصِلُون إلىٰ المرتبة المنيعة بحيث يخرجون عن دائرة الشريعة" . وبعد هذه العبارة الشنيعة زاد فى حالته الفظيعة بأن ضم اليه ماهو حجة عليه بقوله : "أما تَرَى فى قصة الخضر والكليم" . وهذا من طبعه السقيم وعدم اطلاعه على تفسير كلام الله القديم ،......، ثم رأيت فتوى لبعض الأروام مشتملة على بعض الأحكام ، مخالفة لما عليه العلماء الأعلام ، حيث ذكر فى جواب سؤال رُفِع اليه

فيما يتعلق بابن عربي ، ومَن ينكر عليه . فأطنب في صفاته وتعظيم مصنفاته ، وأن مَن أنْكَر فقد أخطأ ، وان أَصَرَّ في انكاره فقد ضل . يجب على السلطان تأديبه ، وعن هذا الاعتقاد تحويله ،........ الى آخر ماذكره . وهذا نشأ من الخطأ في اجتهاده ، المبني على سوء اعتقاده ، فجعل المعروف منكرا ، والمنكر معروفا ، فان مَن تأمل في كلماته الصريحة في الكفر لايلوم مَن أنكر عليه ..." اهـ

وقد أطلت في ذكر هذا النص ، ليظهر أن الكتاب الذي يعنيه المصنف هو في الرد على منكرات كتاب "فصوص الحكم" لابن عربي ، الذي هو بعينه الكتاب الذي أقوم بتحقيقه .

ومما يدل على أن كتاب "مرتبة الوجود ومنزلة الشهود" الذي جاء ذكره في هذا النص ، هو بعينه كتابنا في الرد على فصوص الحكم ، أن أحد عنواني كتابنا في النسخة المحفوظة في مكتبة برلين جاء مطابقا لهذا العنوان الذي في هذه الرسالة (أعني رسالة ذيل الرسالة الوجودية) ، كما تقدم بيانه .

وبهذا تبين أن عنوان الكتاب محصور بين أمرين :

(١) المرتبة الشهودية في المنزلة الوجودية

(٢) مرتبة الوجود ومنزلة الشهود

وقد رجحت العنوان الثاني في تسمية الكتاب ، ذلك لكون عنوانه جاء مِن مُصَنِّف آخر ، هو ذيل عليه ، وهو "ذيل الرسالة الوجودية في نيل المسألة الشهودية" وهذا يعني أن زمان تأليف هذا الذيل قريب من زمان تأليف الأصل ، فيكون عهد المؤلف بالمصنف الأصل قريب . لايتطرق اليه ، عادة ، النسيان

وعلى هذا رجحت أن يكون عنوان الكتاب :
(١)
"مرتبة الوجود ومنزلة الشهود" .

---

(١) مما يجدر التنبيه اليه أنه وقع في هدية العارفين ص ٧٥٢ عند تعداد المؤلف مصنفات على القارى أنه عد من كتبه : "رد الفصوص" وكتاب "المرتبة الشهودية في المنزلة الوجودية" على أنهما كتابان ، والصواب كما حققناه أنهما كتاب واحد .
كما وهم صاحب رسالة "على القارى وأثره في علم الحديث" عندما ذكر هاتين الرسالتين ، أعني "رد الفصوص" و"المرتبة الشهودية في المنزلة الوجودية" على أنهما رسالتان مستقلتان . وأغرب شيء لفت انتباهي أنه جاء ببعض كلمات ديباجة رسالة "رد الفصوص" ، وعندما تكلم عن رسالة "المرتبة الشهودية في المنزلة الوجودية" ذكر أنها مطبوعة في استانبول سنة ١٢٩٤هـ بعنوان "رسالة في وحدة الوجود" ، ولو اطلع الباحث على ديباجة هذه الرسالة لوجدها بعينها ديباجة "رد الفصوص" . فهما رسالة واحدة لارسالتان .

المطلب الثالث : وصف النسخ المخطوطة

بحمد الله تعالى وتوفيقه وقفت على خمس نسخ للكتاب ، نسخة مكتبة الأوقاف العامة في بغداد ، ونسخة مكتبة الأزهر ، ونسخة دار الكتب المصرية ، ونسخة مكتبة بلدية الاسكندرية ، ونسخة مكتبة برلين .

وقد تَبَيَّنَ لي فيما بعد ، أن الكتاب مطبوع في اسطنبول سنة ١٢٩٤هـ بعنوان "رسالة في وحدة الوجود" . فحرصتُ على اقتناء المطبوعة ايضا ، الى أن وفقني الله تعالى الى ذلك

وقد اعتمدت جميع النسخ في المقابلة وكذا المطبوعة أيضا ، اعتبرتها نسخة معتمدة للكتاب . عدا نسخة مكتبة برلين فانها لرداءة خطها وكثرة الطمس فيها ، وعدم وضوحها أهملتها .

أما النسخ التي اعتمدتها فوصفها الآتي :

(١) النسخة المحفوظة في مكتبة الأوقاف العامة في بغداد تحت رقم (٦٨٠٠/٢ مجاميع) . وهي تقع في (٧٠ ورقة) ، قياسها (٢٢ x ١٥ س) ، وعدد أسطر كل صفحة (٢١ سطرا) ، وفي كل سطر (٨ كلمات) تقريبا . كتبت بخط نسخ جميل . وهي لاتخلو من تحريف وسقط . ولم يرد في النسخة مايشير الى ناسخها ، والى تاريخ النسخ . لكن ورد في الكتاب الذي قبله ضمن نفس المجموعة ، وهو كتاب "فاضحة الملحدين" لعلاء الدين البخاري في الرد على فصوص الحكم ، وهو مكتوب بخط نفس الناسخ ، مايلي : "وقع الفراغ من كتابة رد الفصوص في ربيع الأول سنة خمس وستين ومائة وألف من الهجرة النبوية" . والكتابان ضمن مجموعة واحدة وبخط واحد . فدل هذا على أن تاريخ نسخ الكتاب هو المذكور آنفا ، أوقريبا منه .

وعلى غلاف الكتاب تملك لبعض الاشخاص ، وهو : ترزى زاده مصطفى بن عثمان .

وهذه النسخة منها مصورة فى مركز البحث العلمى تحت رقم (٢١١ عقيدة) .

* وقد رمزت الى هذه النسخة بالحرف (ق) .

(٢) النسخة المحفوظة فى مكتبة بلدية الاسكندرية تحت رقم (١٣/٣٠٧٥ح) . تقع فى (٣٣ ورقة) ، قياسها (١٥ x ٢٣ س) فى كل صفحة (٢٣ سطرا) ، وفى كل سطر (١٥ كلمة) تقريبا وخطها واضح ومقروء ، وأخطاؤها قليلة ، وهى لاتخلو من سقط بعض الاحيان . وعليها تعليقات فى مواضع كثيرة فى الهامش . وتاريخ نسخها سنة (١١١٨هـ) ، ولم يرد فيها مايشير الى شخص الناسخ .

* وقد رمزت الى هذه النسخة بالحرف (ب) .

(٣) النسخة المحفوظة فى مكتبة الازهر ، ضمن مجموعة ، تحت رقم (٧٧٥ مجاميع) حليم ٤٣٨٢٢ . تقع فى (٣٦ ورقة) ، من الورقة (٩٨) الى الورقة (١٣٣) . قياسها (٢١ سم) ، وفى كل صفحة (٢٥ سطرا) ، وفى كل سطر (١٢ كلمة) تقريبا . وهى مكتوبة بخط معتاد ، واضح ومقروء ، ومجدولة بالمداد الاحمر . وبهامش بعض أوراقها تعليقات وهى لاتخلو من تصحيف وسقط ، لكنه يسير جدا . وليس فيها مايشير الى ناسخها والى تاريخ النسخ .

* وقد رمزت الى هذه النسخة بالحرف (ز) .

(٤) النسخة المحفوظة فى دار الكتب المصرية ، تحت رقم (٢٦٨) . وهى تقع فى (٧٠ ورقة) ، فى كل صفحة (٢١سطرا) وعدد كلمات السطر الواحد تتراوح مابين سبع الى ثمان كلمات ، غالبا . وهى مكتوبة بخط نسخ جيد ، واضح

ومقروء . ولاتخلو من أخطاء وسقط . وفي هامشها بعض التصحيحات والتعليقات .

* وقد رمزت اليها بالحرف (د) .

(٥) أما النسخة المطبوعة ، فكما أشرت ، أنها طبعت في اسطنبول سنة (١٢٩٤هـ) ضمن مجموعة رسائل تتعلق بوحدة الوجود وايمان فرعون . وهي تقع في (٦٣ صفحة) من الصفحة (٥١) الى الصفحة (١١٤) . وعدد الأسطر فيها (٢٩ سطرا) ، في كل سطر (١٤ كلمة) تقريبا . وهي قليلة الأخطاء والسقط ، لذا اعتمدتها في المقابلة والتحقيق كبقية النسخ .

* وقد رمزت اليها بالحرف (ط) .

* أما نسخة مكتبة برلين ، والتي أهملتها ، فهي ضمن مجموعة ، تحت رقم (٢٨٩٣) . وتقع في (٤٠ ورقة) من الورقة (٥٥٤) الى الورقة (٥٩٤) . في كل صفحة (٢٧ سطرا) ، وفي السطر الواحد مايتراوح من عشرة الى اثنى عشرة كلمة . ناسخها أحمد بن خليل بن مصطفى وتاريخ النسخ سنة (١١٧٦هـ) .

وعندي صورة من هذه النسخة ، لكنها غير واضحة ، وفيها طمس في مواضع كثيرة . لذا أهملتها لرداءتها ، اذ ليست ذات أهمية ، فاكتفيت بالنسخ السابقة .

المطلب الرابع : منهج التحقيق

(١) لما لم أقف على نسخة خطية للكتاب بخط المؤلف أو بخط أحد تلامذته ، كي أجعلها أصلا ، لجأت الى طريقة التلفيق بين النسخ المعتمدة ، فأثبت النص مقوماً ومصححا ومضبوطا ، باختيار النص الصواب والأصوب من بين تلك النسخ ، والاشارة الى الفروق في النسخ في الهامش .

وقد أهملت الاشارة الى الفروق في رسم الخط الواقعة في بعض النسخ ، كرسم لفظ "مشكاة" و"صلاة" و"ثلاثة" وغيرها من الألفاظ . هكذا "مشكوة" ، "صلوة" ، "ثلثة" . كما أهملت أيضا الاشارة الى الفروق في عبارات تسبيح الله والصلاة على النبي ، والترضي على الصحب . وماعدا ذلك فقد نبهت اليه .

(٢) عزوت الآيات القرآنية الى سورها ، مصحوبة بذكر أرقامها . وكذا خرجت الأحاديث والآثار ، مصحوبة ببيان درجتها من الصحة والضعف وغير ذلك .

(٣) عزوت الأبيات الشعرية والأمثال الأدبية الى مصادرها .

(٤) عزوت أقوال العلماء الى مصادرها ، قدر ماتيسر لي ، سواء المطبوعة أو المخطوطة .

(٥) ترجمت لكل علم ورد ذكره في الكتاب ، خلا مشاهير الصحابة .

(٦) عَرَّفت بالفرق الواردة ذكرها في الكتاب .

(٧) علقت على المباحث الكلامية والعقائدية وغيرها من المباحث المهمة ، مفصلا فيها ، غالبا ، آراء العلماء .

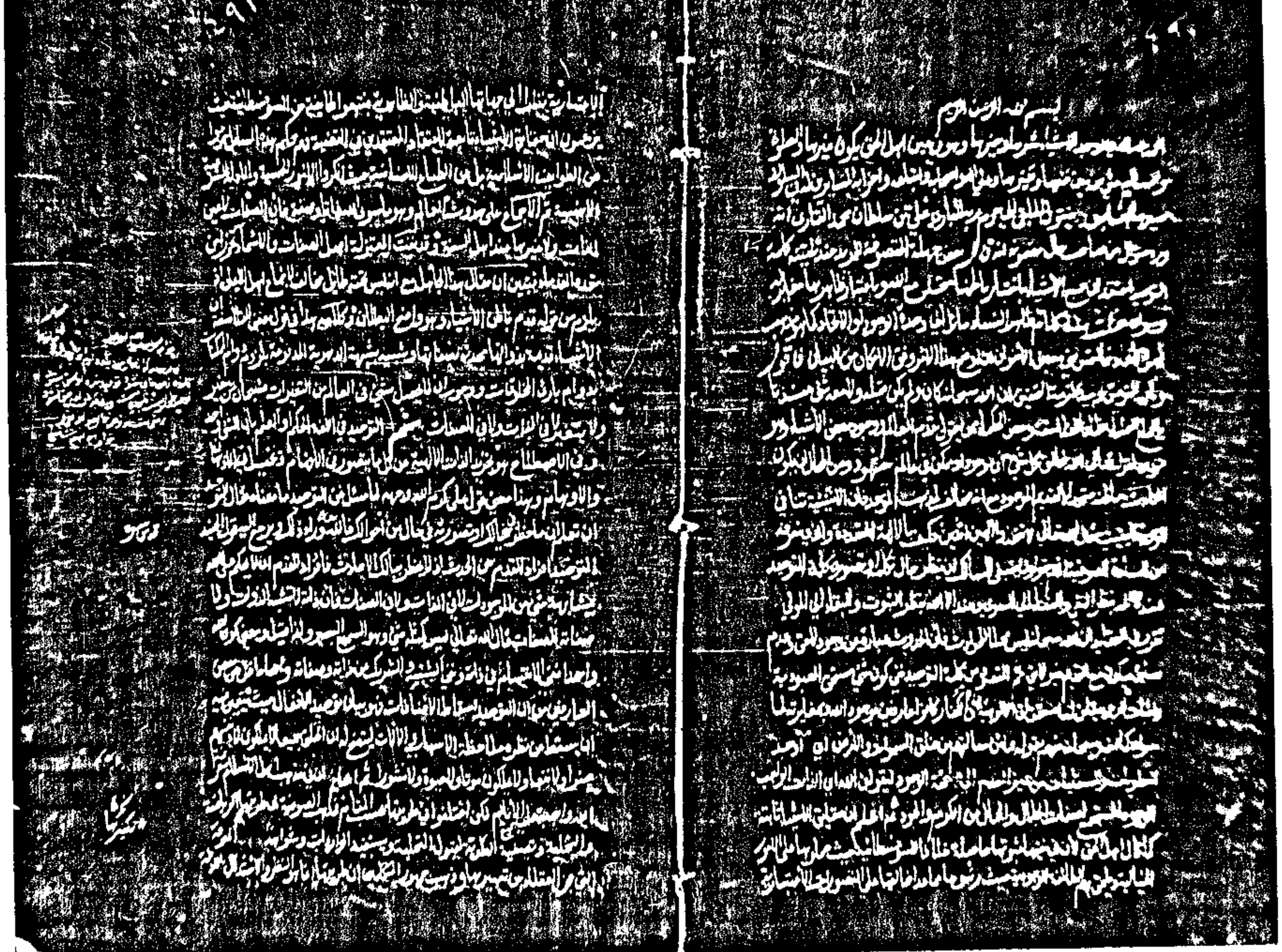
(٨) شرحت المصطلحات الصوفية الوارد ذكرها في الكتاب .

(٩) شرحت المفردات اللغوية المبهمة والغريبة .

(١٠) لما كان المصنف كثير النقل عن شرح العقيدة الطحاوية دون أن ينبه الى ذلك ، لذا فقد اشرت الى هذا النقل بأن حصرت عبارات شرح الطحاوية بين قوسين ونبهت على موضعه من الشرح ، وذلك حتى يتميز كلام المصنف عن كلام الشارح .

والله أسأل الهداية والتوفيق ، وأن يجعل عملى هذا خالصا لوجهه الكريم ، وأن يطرح فى هذا الكتاب البركة والقبول . انه سميع مجيب . والحمد لله رب العالمين .

صور من النسخ الخطية للكتاب



الورقة الأولى من النسخة (ب)

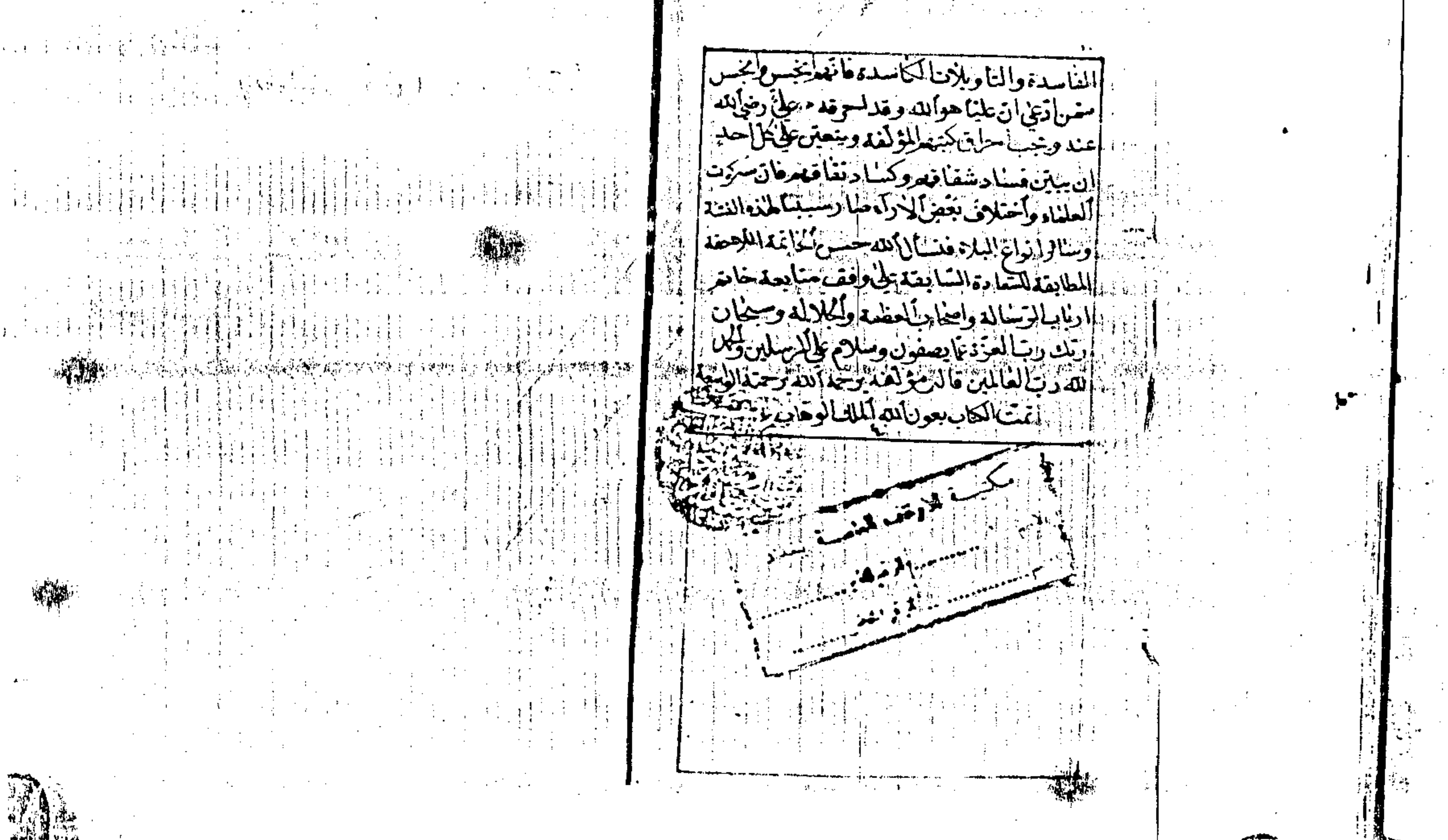
بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي وجد الاشياء شرها وخيرها
وهو في عين اهل الحق يكون غيرها والصلوة والسلام
على من بين نفعها وضرها وعلى اله واصحابه واتباعه
واحزابه المسائرين له في السلوك سيرها اما بعد
فيقول الملتجي الى حرم ربه الباري علي بن سلطان محمد
القاري انه ورد سؤال من صاحب حال مغمور
انه قال بعض جهلة المتصوفة للمريد تلقينه كلمة
التوحيد اعتقد ان جميع الاشياء باعتبار باطنها
متحد مع الله وباعتبار ظاهرها مغاير له وسواه
فقلت هذا كلام ظاهر الفساد مائل الى وحدة الوجود
او الاتحاد كما هو مذهب اهل الاتحاد فالتمس مني
بعض الاخوان ان اوضح هذا الامر وفق الامكان
من البيان فاقول وبالله التوفيق وبيده ازمة التحقيق
ان الله سبحانه كان ولم يكن قبل ولا معه شيء عند
اهل السنة باجماع العلماء خلافا للفلاسفة وبعض
الحكماء ممن يقول بقدم العالم ووجود بعض الاشياء
وهو مردود لقوله تعالى الله خالق كل شيء اي موجد
ممكن في عالم مشهود ومن المحال ان يكون حادث
باطنه متحدا بالقديم الموجد مع انه مخالف لمذهب
الموحد فان الاثنينية تنافي الوحدة اليقينية

قال تعالى

قال تعالى لا تتخذوا الهين اثنين فكيف بالالهة
المتعددة والذي نعرفه من السادة الصوفية انهم
يقولون ينبغي للسالك ان ينظر حال تكلمه وتصوره
كلمة التوحيد لا اله بنظر النفي والفناء الى السوى
وعند الا الله بنظر الثبوت والبقاء الى المولى وقد تقرر
في العقائد ان الله تعالى ليس محلا للحوادث فان
الحدوث عبارة عن وجود لاحق وعدم سابق
فكونه مع القديم غير لائق ثم المقصود من كلمة
التوحيد نفي كون شيء يستحق العبودية واثبات
الربوبية لمن له استحقاق الالوهية والا
فالكفار كانوا عارفين بوجود الله ومغايرته
لما سواه كما اخبر سبحانه عنهم بقوله ولئن سألتهم
من خلق السموات والارض اي وجد العلويات
والسفليات من حيز العدم الى صفة الوجود
ليقولن الله اي الذات الواجب الوجود الجامع لصفات
الجلال والجمال من الكرم والجود ثم اعلم ان حقائق
الاشياء ثابتة كما قال اهل الحق لان في نفيها ثبوتها
حاصلة خلافا للسوفسطائية حيث حملوها على الامور
الخيالية ويلحق بهم الطائفة الوجودية حيث رتبوها
مما عدا ذاتها على الفضولات الاعتبارية نظرا الى
جهاتها الباطنية والظاهرية فتبعوا طائفة من السو

الورقة الأولى من النسخة (ق)



الفاسدة والتأويلات الكاسدة فإنهم نجس ونجس
ممن ادعى ان عليا هو الله وقد احرقه علي رضي الله
عنه وجب احراق كتبهم المؤلفة ويتعين على كل احد
ان يبين فساد شقاقهم وكساد نفاقهم فان سيرة
العلماء واختلاف بعض الآراء صار سببا لهذه الفتنة
وسائر انواع البلاء فنسأل الله حسن الخاتمة اللاحقة
المطابقة للسعادة السابقة على وفق متابعة خاتم
ارباب الرسالة واصحاب العظمة والجلالة وسبحان
ربك رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد
لله رب العالمين قال مؤلفه رحمه الله رحمة الواسعة
تمت الكتاب بعون الله الملك الوهاب

الورقة الأخيرة من النسخة (ق)

بسم الله الرحمن الرحيم

... الذي اوجد الاشيا شرها وخيرها . وهو في عين
اهل الحق يكون غيرها . والصلاة والسلام على من زين
نفسها وخيرها . وعلى اله واصحابه واتباعه واحزابه
السايرين له في السلوك سيرها اما بعد فيقول
الملتجي الى حرم ربه البارى علي بن سلطان محمد القاري
انه ورد سؤال من صاحب حال مضمونه انه قال
بعض جهلة المتصوفة للمريد عند تلقينه كلمة التوحيد
اعتقد ان جميع الاشيا باعتبار باطنها متحد مع الله
وباعتبار ظاهرها مغاير له وسواه فقلت
هذا كلام ظاهر الفساد مايل الى وحدة الوجود والاتحاد
كما هو مذهب اهل الالحاد فالتمس مني بعض الاخوان
ان اوضح هذا الامر في الامكان من البيان ...
وبالله التوفيق وبيده ازمة التحقيق ان الله سبحانه
كان ولم يكن قبله ولا معه شي عند اهل السنة
باجماع العلما خلافا للفلاسفة وبعض الحكما ممن
يقول بقدم العالم ووجود بعض الاشيا وهو مردود
لقوله تعالى خالق كل شي اي موجد ممكن في عالم مشهود
من المحال ان يكون الحادث بباطنه متحدا بالقديم
الموجد مع انه مخالف لمذهب الموحدين فان الاثنينية
تنافي الوحدة اليقينية قال تعالى لا تتخذوا الهين
اثنين

اثنين فكيف بالالهة المتعددة والذي نعرفه من
السادة الصوفية انهم يقولون ينبغي للسالك
ان ينظر حال تكلمه او تصوره كلمة التوحيد عند لا اله
بنظر النفي والفنا الى السوى وعند الا الله بنظر
الثبوت والبقا الى المولى وقد تقرر في العقايد
ان الله سبحانه ليس محلا للحوادث فان الحدوث
عبارة عن وجود لاحق وعدم سابق فكونه مع
القديم غير لايق ثم المقصود من كلمة التوحيد
نفي كون شي يستحق العبودية واثبات الربوبية
لمن له استحقاق الالوهية والا فالكفار كانوا
عارفين بوجود الله والمغايرته لما سواه كما اخبر
سبحانه عنهم بقوله ولين سالتهم من خلق السموات
والارض اي اوجد العلويات والسفليات من حيز
العدم الى صفحة الوجود ليقولن الله اي الذات
الواجب الوجود المستحق لصفات الجلال والجمال
من الكرم والجود ثم اعلم ان حقايق الاشيا ثابتة
كما قال اهل الحق لا نافي نفيها ثبوتها حاصله خلافا
للسوفسطائية حيث حملوها على الامور الخيالية
ويلحق بهم الطايفة الوجودية حيث زينوها
ما عدا خالقها على الفصولات الاعتبارية نظرا الى
جهاتها الباطنية والظاهرية فتبعوا طايفة

الورقة الأولى من النسخة (د)

مدخل تعالى بنا نتباهل فقلت ان يتباهل اثنان فكان
احدهما كاذبا الا واصيب قال فقال لي بسم الله
قال فقلت له قل اللهم ان كان ابن عربي على ضلال
فالعني بلعنتك فقال ذلك قلت انا اللهم ان كان
ابن عربي على هدى فالعني بلعنتك قال وافترقنا
ثم اجتمعنا في بعض منتزهات مصر في ليلة مقمرة
فقال لنا مر على رجلي شيء ناعم فانظروا فنظرنا فما
راينا شيئا قال ثم التمس بصره فلم ير شيئا انتهى والمعنى
انه ثبت كونه من الكاذبين ويتفرع عليه انه من
الملعونين وشيخه من الضالين المضلين وان من اعتقد
عقيدة ابن عربي فكافر بالاجماع من غير النزاع وانما
الكلام فيما اذا اول كلامه بما يقتضي حسن مرامه
وقد عرفت من تاويلات من تصدى لتحقيق هذا المقام
انه ليس هناك ما يصح او يصلح عنه من دفع الملام
بقي من شك وتوهم ان هناك بعض التاويل الا انه
عاجز عن ذلك القيل فقد نص العلامة ابن المقري
كما سبق ان من شك في كفر اليهود والنصارى
وطايفة ابن عربي فهو كافر وهو امر ظاهر وحكم باهر
واما من توقف فليس بمعذور في امره بل توقفه
سبب كفره فقد نص الامام الاعظم والهمام الاقدم
في الفقه الاكبر انه اذا اشكل على الانسان شيء من

دقايق

دقايق علم التوحيد فينبغي اي يعتقد ما هو الصواب
عند الله تعالى الى ان يجد عالما فيسأله ولا يسعه
تاخير الطلب ولا يعذر بالوقف فيه ويكفر
ان وقف انتهى وقد ثبت عن ابي يوسف انه حكم
بكفر من قال لا احب الدبا بعد ما قيل له انه كان
يحبه سيد الانبيا فكيف بمن طعن في كثير من
الانبيا وادعى ان ختم الاوليا افضل من سيد
الاصفيا فان كنت مومنا حقا ومسلما صدقا
فلا تشك في كفر جماعة ابن عربي ولا تتوقف في
ضلالة هذا القوم الغوي والجمع الغبي فان قلت
هل يجوز السلام عليهم ابتدا قلت لا ولا رد
السلام عليهم انهما بل لا يقال لهم عليكم ايضا
فانهم شر من اليهود والنصارى وان حكمهم حكم
المرتدين عن الدين فعلم منه اذا اعطس احد منهم
فقال الحمد لله لا يقال له يرحمك الله وهل يجاب
بيهديك الله محل بحث وكذا اذا مات احد منهم
لا يجوز الصلاة عليه وان عباداتهم السابقة
على اعتقاداتهم كطاعاتهم اللاحقة في بقية
اوقاتهم فالواجب على الحكام
في دار الاسلام ان يحرقوا من كان على هذه المعتقدات
الفاسدة والتاويلات الكاسدة فانهم اخبث واخس

الورقة قبل الأخيرة من النسخة (د)

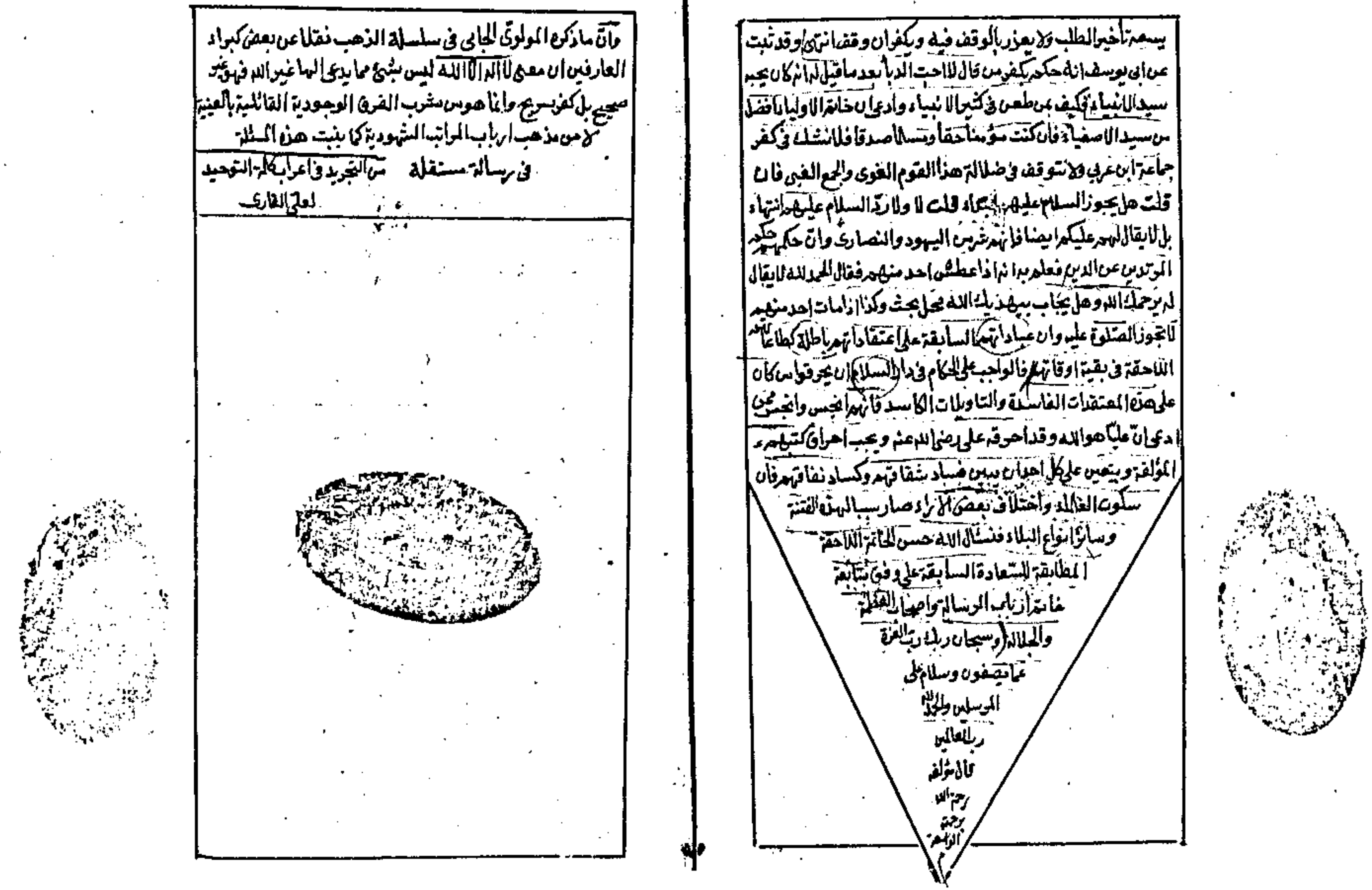
بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي اوجد الاشياء شرها وخيرها وهو في عين اهل الحق لم يكون غيرها والصلوة والسلام على من بين نفعها وضيرها وعلى اله واصحابه واتباعهم واحزابهم السائرين لهم في السلوك سيرها اما بعد فيقول الملتجي الى الحرم ربه الباري علي بن سلطان محمد القاري انه ورد سؤال من صاحب حال مضمونه انه قال بعض جهلة المتصوفة للمريد عند تعليمه كلمة التوحيد اعتقد ان جميع الاشياء باعتبار باطنها متحد مع الله وباعتبار ظاهرها مغاير له وسواه فقلت هذا كلام ظاهر الفساد مائل الى وحدة الوجود او الاتحاد كما هو مذهب اهل الالحاد فالتمس مني بعض الاخوان ان اوضح هذا الامر وفق الامكان من البيان فاقول وبالله التوفيق وبيده ازمة التحقيق ان الله سبحانه كان ولم يكن قبله ولا معه شيء عندنا باجماع العلماء خلافا للفلاسفة وبعض الحكماء من يقول بقدم العالم ووجود بعض الاشياء وهو مردود لقوله تعالى الله خالق كل شيء اي موجود او ممكن في عالم الشهود ومن المحال ان يكون الحادث بباطنه متحدا بالقديم الموجد مع انه مخالف لمذهب الموحد فان الاثنينية تنافي الوحدة اليقينية قال تعالى لا تتخذوا الهين اثنين فكيف بالالهة المتعددة والذي يفوه من السادة الصوفية انهم يقولون ينبغي للسالك ان ينظر حال تكلم او تصور كلمة التوحيد عند لا اله بنظر النفي والفناء الى السوى وعند الا الله ينظر الثبوت والبقاء الى المولى وقد تقرر في العقايد ان الله سبحانه ليس محلا للحوادث فان الحدوث عبارة عن وجود لاحق وعدم سابق فتكونه مع القديم غير لائق ثم المقصود من كلمة التوحيد نفي كون شيء يستحق العبودية واثبات الربوبية لمولى لاستحقاق الالوهية والا فالكفار كانوا عارفين بوجود الله ومغايرته لما سواه كما اخبر سبحانه عنهم بقوله ولئن سألتهم من خلق السموات

[والارض]

والارض اي اوجد العلويات والسفليات من حيز العدم الى صفحة الوجود ليقولن الله اي الذات الواجب الوجود المستجمع لصفات الجلال والجمال من الكرم والجود ثم اعلم ان حقايق الاشياء ثابتة كما قال اهل الحق لان في نفيها ثبوتها حاصلة خلافا للسوفسطائية حيث حملوها على الامور الخيالية ويلحق بهم الطائفة الوجودية حيث زعموا ما عدا خالقها على التصورات الاعتبارية نظرا الى جهاتها الباطنية والظاهرية فتبعوا طائفة من السوفسطائية حيث يزعمون ان حقايق الاشياء تابعة لاعتقاد المعتقدين في القضية فهم بحكم هذه المسائل خرجوا عن العلوم بل عن الطباع الانسانية حيث انكروا الامور الحسية والادلة الشرعية الآتية ثم الاجماع على حدوث العالم وهو ما سوى الله ذاتا وصفة فان الصفات لا هي الذات ولا غيرها عند اهل السنة وقد نفت المعتزلة اهل الصفات و الاسماء تحرزا من تعدد القدماء فتبين ان مقال هذا الجاهل مع انه ليس تحته طائل مخالف لاجماع اهل الايمان اذ يلزم من قوله قدم باطن الاشياء وهو واضح البطلان وكلامه هذا في قول بعض المدفوعة بلزوم دوام الممكنات بدوام باري المخلوقات ووجوب ان لا يحصل شيء في العالم من التغيرات فسبحان من يغير ولا يتغير لا في الذات ولا في الصفات ثم التوحيد في اللغة الحكم والعلم بان الشيء واحد وفي الاصطلاح هو تجريد الذات الالهية من كل ما يتصور في الافهام ويتخيل في الاذهان والاوهام وهذا معنى قول علي كرم الله وجهه لما سئل عن التوحيد ما معناه فقال التوحيد ان تعلم ان ما خطر ببالك او توهمته في خيالك او تصورته في حال من احوالك فالله تعالى وراء ذلك ويرجع اليه قول الجنيد قدس سره التوحيد افراد القدم من الحدث اذ لا يختلط بالك الاحاديث فافراد القدم ان لا تحكم على الله بمشابهة شيء من الموجودات لا في الذات ولا في الصفات فانه لا تشبه الذوات ولا صفاته الصفات قال تعالى ليس كمثله شيء وهو السميع البصير ولذا قيل ومعنى كون الله تعالى واحدا نفي الانقسام في ذاته ونفي التشبيه

الورقة الأولى من النسخة (ز)



يسعه تأخير الطلب ولا يعذر بالوقف فيه ويكفران وقف انتهى وقد ثبت
عن ابي يوسف انه حكم بكفر من قال للاحبت الدبا بعد ما قيل له انه كان يحب
سيد الانبياء فكيف بمن طعن في كثير الانبياء وادعى ان خاتم الاولياء افضل
من سيد الاصفياء فان كنت مؤمنا حقا ومسلما صدقا فلا تشك في كفر
جماعة ابن عربي ولا تتوقف في ضلالة هذا القوم الغوي والجمع الغبي فان
قلت هل يجوز السلام عليهم ابتداء قلت لا ولا رد السلام عليهم انتهاء
بل لا يقال لهم عليكم ايضا فانهم شر من اليهود والنصارى وان حكمهم حكم
المرتدين عن الدين فعلم بانه اذا عطس احد منهم فقال الحمد لله لا يقال
له يرحمك الله وهل يجاب بيهديك الله محل بحث وكذا اذا مات احد منهم
لا تجوز الصلوة عليه وان عباداتهم السابقة على اعتقاداتهم باطلة كطاعاتهم
اللاحقة في بقية اوقاتهم فالواجب على الحكام في دار السلام ان يحرقوا من كان
على هذه المعتقدات الفاسدة والتاويلات الكاسدة فانهم انجس وانجس ممن
ادعى ان عليا هو الله وقد احرقه علي رضي الله عنه ويجب احراق كتبهم
المؤلفة ويتعين على كل احد ان يبين فساد شقاقهم وكساد نفاقهم فان
سكوت العلماء واختلاف بعض الآراء صار سببا لهذه الفتنة
وسائر انواع البلاء فنسأل الله حسن الخاتمة اللاحقة
المطابقة للسعادة السابقة على وفق متابعة
خاتم ارباب الرسالة واصحاب العظمة
والجلالة وسبحان ربك رب العزة
عما يصفون وسلام على
المرسلين والحمد لله
رب العالمين
قال مؤلفه
رحمه الله
برحمته
الواسعة
م

وان ما ذكره المولوي الجامي في سلسلة الذهب نقلا عن بعض كبراء
العارفين ان معنى لا اله الا الله ليس بشيء مما يدعى الها غير الله فهو غير
صحيح بل كفر صريح وانما هو من مشرب الفرق الوجودية القائلية بالعينية
لا من مذهب ارباب المراتب الشهودية كما بينت هذه المسألة
في رسالة مستقلة   من التجريد في اعراب كلمة التوحيد
لعلي القاري

الورقة الأخيرة من النسخة (ز)

فهرس موضوعات الجزء الأول

فهرس الجزء الأول

الصفحة

الصفحة

الباب الثاني

عصر ابن عربي وحياته

الصفحة

الباب الثالث

أهم آراء ابن عربي
وموقف العلماء منه

الصفحة

الصفحة

الصفحة